احکام القرآن

از علامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفیؒ
(المتوفی ۳۷۰ھ)

مترجم
مولانا عبد القیوم

شریعہ اکیڈمی
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد

احکام القرآن

جلد دوئم

از علامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفی ؒ

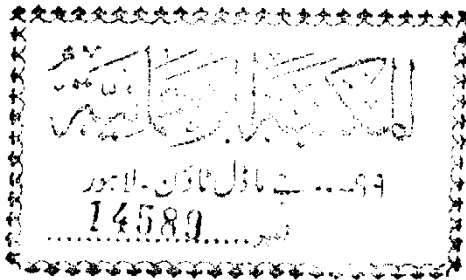
(المتوفی ۳۷۰ھ)

مترجم

مولانا عبدالقیوم

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

نام کتاب	تفسیر احکام القرآن جلد دوئم
تالیف	امام ابو بکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفیؒ
ترجمہ	مولانا عبدالقیوم
ناشر	ڈاکٹر حافظ محمود احمد غازی ڈائریکٹر جنرل شریعہ اکیڈمی
طابع	شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد
مطبع	ادارہ تحقیقات اسلامی پریس، اسلام آباد
تعداد	۱۵۰۰
اشاعت اول	دسمبر ۱۹۹۹ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرست مندرجات

(احکام القرآن جلد دوئم)

تقدیم

شریعہ اکیڈمی نے ایک جامع منصوبہ کے مطابق اسلامی قوانین سے متعلق اہم اور بنیادی کتابوں کے معیاری اور دور حاضر کی زبان میں تراجم کا سلسلہ شروع کیا ہے۔ اس منصوبہ کے تحت امام ابو بکر جصاص ؒ کی تفسیر احکام القرآن کی دوسری جلد جو اس وقت آپ کے ہاتھ میں ہے' اب شائع ہو رہی ہے ۔ اس کتاب کے موضوع کے بارے میں مختصر معلومات احکام القرآن جلد اول میں دے دی گئی ہیں' اس دوسری جلد میں شراب کے احکام' کتابی عورتوں سے نکاح' مشرک عورتوں سے نکاح ' ایلاء ' بیوی اور شوہر کے حقوق و فرائض' طلاق کے مسائل ' خلع ' رضاعت ' عدت ' سود ' خرید و فروخت کے احکام ' گواہی اور رہن سے متعلق تفصیلی ہدایات ہیں۔ حافظ عبدالغفار احمد صاحب نے مسودہ کے اکثر حصہ پر نظر ڈالی ہے اور اس میں مفید اصلاحات فرمائی ہیں۔ میں ان کے لئے دعا گو ہوں کہ اللہ تعالیٰ انہیں مزید ہمت و توفیق عطا فرمائے' آمین۔

امید ہے کہ اسلامی قانون سے دلچسپی رکھنے والے افراد کے لئے شریعہ اکیڈمی کی یہ کاوش مفید ثابت ہو گی ۔

ڈاکٹر محمود احمد غازی

ڈائریکٹر جنرل

خرچ کی ابتدا کس سے کی جائے

قول باری ہے (یَسْئَلُوْنَکَ مَاذَا یُنْفِقُوْنَ قُلْ مَا اَنْفَقْتُمْ مِنْ خَیْرٍ فَلِلْوَالِدَیْنِ وَالْاَقْرَبِیْنَ وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ، وَمَا تَفْعَلُوْا مِنْ خَیْرٍ فَاِنَّ اللّٰہَ بِہٖ عَلِیْمٌ۔ لوگ پوچھتے ہیں ہم کیا خرچ کریں۔ جواب دو کہ جو مال بھی تم خرچ کرو اپنے والدین پر، رشتے داروں پر، یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں پر خرچ کرو اور جو بھلائی بھی تم کرو گے اللہ اس سے باخبر ہوگا۔

سوال کے ذریعے خرچ کی مقدار پوچھی گئی ہے اور جواب میں کہا گیا ہے کہ جو کچھ تم خرچ کرو گے خواہ اس کی مقدار تھوڑی ہو یا بہت۔ ساتھ ہی ساتھ یہ بھی بیان کر دیا گیا ہے کہ کن لوگوں پہ خرچ کیا جائے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (قُلْ مَا اَنْفَقْتُمْ مِنْ خَیْرٍ) یہ فقرہ قلیل اور کثیر دونوں کو شامل ہے اس لیے کہ خیر کا لفظ انفاق یعنی خرچ کی ان تمام صورتوں کو شامل ہے جو رضائے الٰہی حاصل کرنے کے لیے کی جاتی ہیں۔

پھر یہ بتا دیا کہ کن لوگوں پر خرچ کیا جائے (فَلِلْوَالِدَیْنِ وَالْاَقْرَبِیْنَ) یعنی والدین اور رشتہ دار اور وہ تمام لوگ جن کا اس آیت میں ذکر ہوا ہے۔ لیکن والدین اور رشتے داران دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ حق دار ہیں جو قرابت اور تنگدستی میں ان کے ہم پلہ نہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں مال کے اس حصے کی نشاندہی فرما دی ہے جس میں سے خرچ کرنا واجب ہے۔

قول باری ہے (وَیَسْئَلُوْنَکَ مَاذَا یُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَ۔ لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ ہم راہ خدا میں کیا خرچ کریں، کہو جو کچھ ضرورت سے زیادہ ہو) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ جو کچھ تمہارے اہل و عیال کے خرچ سے بچ جائے۔ قتادہ کا قول ہے کہ العفو سے مراد الفضل ہے یعنی بچ رہنے والا اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں خبر دی ہے کہ انسان کی اپنی ذات اور اپنے اہل و عیال کے اخراجات

سے جو بچ رہے اس سے نفقہ کیا جائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کے بھی یہی معنی ہیں (خیر الصدقۃ ما کان عن ظھر غنٰی بہترین صدقہ وہ ہے جو غنٰی یعنی فراخی کی حالت کی موجودگی میں کیا جائے) ایک اور روایت میں ہے (خیر الصدقۃ ما ابقت غنی وابدأ بمن تعول۔ بہترین صدقہ وہ ہے جو فراخی کو باقی رہنے دے اور خرچ کی ابتدا اس سے کرو جس کے نان ونفقہ کی ذمہ داری تم پر ہے)

ان احادیث میں مندرج مضمون اس قول باری کے مطابق ہے (وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی مروی ہے (الید العلیا خیر من الید السفلی وابدأ بمن تعول امک واباک واختک واخاک وادناک فادناک۔ دینے والا ہاتھ لینے والے ہاتھ سے بہتر ہوتا ہے۔ خرچ کی ابتدا ان لوگوں سے کرو جن کے نان ونفقہ کی ذمہ داری تم پر ہے، یعنی تمہاری ماں، تمہارا باپ، تمہاری بہن، تمہارا بھائی اور تمہارا قریبی اور اس کے بعد کا قریبی اور اسی طرح آگے تک)

ثعلبہ بن زہدم اور طارق نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ یہ حدیث اس آیت کے معنی پر دلالت کر رہی ہے کہ (قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ) اس سے مراد یہ ہے کہ زیادہ قریبی کو مقدم کیا جائے پھر اس کے بعد کے قریبی کو اور اسی طرح آگے تک۔

حسن بصری سے روایت ہے کہ آیت زکوٰۃ اور تطوع یعنی خیرات وصدقات سب کے متعلق ہے۔ اس کا حکم باقی ہے اور یہ منسوخ نہیں ہوئی۔ سدی کا قول ہے کہ یہ آیت زکوٰۃ کی فرضیت کے ساتھ منسوخ ہو گئی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہوئی بلکہ یہ زکوٰۃ یعنی فرض اور تطوع دونوں کو عام ہے۔ جہاں تک فرض یعنی زکوٰۃ کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں والدین اور ولد نیچے تک مراد نہیں ہیں اس لیے کہ انھیں زکوٰۃ نہ دینے کے متعلق دلیل موجود ہے۔ رہ گیا تطوع یعنی نفلی اخراجات تو یہ سب کے لیے عام ہے۔ پھر جب ہمارے لیے فرضیت زکوٰۃ کے باوجود ان دونوں صورتوں پر عمل ممکن ہے تو اس آیت پر منسوخ ہونے کا حکم لگانا درست نہیں ہے۔

یہی حکم تمام آیات کا ہے کہ جب ان کے احکام پر کسی ایک کی منسوخیت کے اثبات کے بغیر عمل کرنا ممکن ہو تو اسی صورت میں ہمارے لیے جائز نہیں ہوگا کہ کسی پر نسخ کا حکم لگا دیں۔ آیت سے یہ مراد لینے میں بھی کوئی امتناع نہیں کہ والدین اور رشتہ داروں پر خرچ کیا جائے

جبکہ وہ محتاج ہوں اور خرچ کرنے والا خوشحال ہو۔

اس لیے کہ لفظ (قُلِ الْعَفْوَ) کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ ایک شخص پر اس کے زائد مال میں نفقہ واجب ہے۔ جب وہ اور اس کے اہل وعیال محتاج ہوں گے تو اس کے پاس زائد کوئی مال نہیں بچے گا اس لیے اس پر نفقہ واجب نہیں ہوگا۔ اس آیت کی کئی اور معانی پر بھی دلالت ہو رہی ہے۔ ایک یہ کہ جو شخص تھوڑا یا بہت خرچ کرے گا وہ اللہ کے ہاں ثواب کا مستحق ہوگا بشرطیکہ اس کا مقصد رضائے الٰہی ہو۔ اس میں نفلی صدقات اور غرض سب شامل ہیں۔

دوسرا یہ کہ زیادہ قریبی اپنی اپنی ترتیب کے لحاظ سے اس نفقہ کے زیادہ حق دار ہیں۔ اس لیے کہ قول باری ہے (فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِيْنَ) اس کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس سلسلے میں وضاحت موجود ہے۔ آپ نے فرمایا (ابدأ بمن تعول امك واباك واختك واخاك وادناك فادناك) اس میں والدین اور رشتہ داروں کی کفالت کے وجوب پر بھی دلالت ہو رہی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس پر مساکین اور مسافروں اور ان تمام کی کفالت بھی واجب ہے جن کا ذکر آیت میں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر آیت تو اسی کا تقاضا کرتا ہے لیکن ہم نے اس نفقہ سے ان کی تخصیص کر دی ہے جس کے اقارب مستحق ہیں اور یہ تخصیص ہم نے اور دلیل کی بنا پر کی ہے۔ یہ لوگ زکوٰۃ اور نفلی طور پر کیے جانے والے اخراجات میں داخل ہیں۔

ہمیں عبدالباقی بن القانع نے، انھیں معاذ بن المثنیٰ نے، انھیں محمد بن البکر نے، انھیں سفیان نے مزاحم بن زفر سے، انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے نقل کیا کہ انھوں نے فرمایا: "ایک دینار تم اللہ کے راستے میں خرچ کرتے ہو، ایک مسکین کو دیتے ہو، ایک غلام آزاد کرانے کی خاطر خرچ کرتے ہو اور ایک تم اپنے اہل وعیال پر خرچ کرتے ہو۔ ان میں سے سب سے زیادہ اس دینار کے خرچ کرنے کا ثواب ملے گا جو تم اپنے اہل وعیال پر صرف کرتے ہو۔"

یہی روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً بھی بیان ہوئی ہے۔ ہمیں عبدالباقی نے، انھیں محمد بن یحییٰ المروزی نے، انھیں عاصم بن علی نے، انھیں المسعودی نے مزاحم بن زفر سے، انھوں نے مجاہد سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی۔

ہمیں عبدالباقی نے، انھیں معاذ بن المثنیٰ نے، انھیں محمد بن کثیر نے، انھیں شعبہ نے عدی بن ثابت سے، انھوں نے عبداللہ بن یزید سے، انھوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے، آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم

سے روایت کی کہ (ان المسلم اذا انفق نفقۃ علی اھلہ کانت لہ صدقۃ جب کوئی مسلمان اپنے اہل و عیال پر خرچ کرتا ہے تو یہ نفقہ اس کے لیے صدقہ بن جاتا ہے)

یہ تمام روایات قول باری (وَیَسْئَلُوْنَکَ مَاذَا یُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَ) سے مضمون سے مطابقت رکھتی ہیں۔ آیت میں لفظ العفو سے مراد کے متعلق اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ کا قول ہے کہ اس سے مراد فراخی سے زائد مال۔ حسن اور عطاء بن ابی رباح کا قول ہے کہ اسراف کے بغیر میانہ روی۔ مجاہد کا قول ہے اس سے مراد مفروض صدقہ ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب العفو کا معنی جو کچھ بچ رہے کے ہیں تو اس سے زکوٰۃ بھی مراد لینا جائز ہے اس لیے کہ زکوٰۃ اسی مال پر واجب ہوتی ہے جو ضروریات سے زائد ہو اور جس سے فراخی حاصل ہوتی ہو یہی صورت حال تمام واجب صدقات کی ہے۔ یہ بھی جائز ہے کہ اس سے نفلی صدقات مراد ہوں۔

اس صورت میں اس حکم کے ضمن میں اپنی ذات، اپنے اہل و عیال اور اپنے اقارب پر خرچ کرنے کی تمام صورتیں آجائیں گی۔ اس کے بعد جو بچ رہے اسے غیروں میں صرف کر دے۔ اس آیت سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ فقیر پر صدقۂ فطر اور دوسرے تمام صدقات واجب نہیں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے بچ رہنے والے اور فراخی سے زائد مال کو خرچ کرنے کا حکم دیا ہے۔

قول باری ہے (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِتَالُ وَھُوَ کُرْہٌ لَّکُمْ تمہیں جنگ کا حکم دیا گیا ہے اور وہ تمہیں ناگوار ہے) آیت کے الفاظ قتال کی فرضیت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لیے کہ کُتِبَ عَلَیْکُمْ کے معنی فُرِضَ عَلَیْکُمْ کے ہیں یعنی تم پر جنگ فرض کر دی گئی ہے۔ جس طرح کہ روزے کے سلسلے میں فرمایا گیا کہ (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ)

آیت میں مذکور القتال میں الف لام یا تو معہود کے لیے ہے جس سے مخاطبین آگاہ ہیں یا معہود کے لیے نہیں بلکہ اسم جنس کے لیے ہے اس لیے کہ اسم نکرہ پر داخل ہونے والے الف لام یا تو معہود کے لیے ہوتے ہیں یا جنس کے لیے۔ اگر اس سے مراد وہ جنگ ہے جس کا مخاطبین کو علم ہے تو یہ کلام اسی کی طرف راجع ہو گا جس طرح کہ قول باری ہے (وَقَاتِلُوا الْمُشْرِکِیْنَ کَآفَّۃً کَمَا یُقَاتِلُوْنَکُمْ کَآفَّۃً تم اسی طرح تمام مشرکوں سے جنگ کرو جس طرح وہ تم سے جنگ کرتے ہیں)

یا یہ قول باری ہے (وَلَا تُقَاتِلُوْھُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّٰی یُقَاتِلُوْکُمْ فِیْہِ فَاِنْ قَاتَلُوْکُمْ فَاقْتُلُوْھُمْ، ان سے مسجد حرام کے قریب جنگ نہ کرو جب تک کہ وہ یہاں تم سے جنگ

نہ کریں اگر وہ تم سے جنگ کریں تو انھیں قتل کر دو) اگر الف لام سے مراد معہود ہے تو اس میں جنگ کا حکم ایک خاص حالت کے تحت ہوگا اور وہ یہ کہ ہم مشرکین سے اسی وقت جنگ کریں جب وہ ہم سے جنگ کریں۔

اس صورت میں یہ کلام ایسے معہود پر مبنی ہوگا جس کا حکم معلوم ہے اور تاکید کے طور پر اس کے ذکر کا اعادہ کیا گیا ہے۔ اگر الف لام کسی معہود کے لیے نہیں ہے تو لا محالہ یہ کلام ایسے مجمل کی طرف راجع ہے جس کے بیان اور تفصیل کی ضرورت ہے۔ وہ اس طرح کہ اس حکم کے ورود کے وقت یہ بات معلوم تھی کہ اللہ نے ہمیں تمام لوگوں سے جنگ کرنے کا حکم نہیں دیا اس لیے کلام میں عموم کا اعتقاد رکھنا درست نہیں ہوا، اور جس حکم میں عموم کا اعتقاد نہ رکھا جا سکے وہ مجمل ہوتا ہے اور اسے بیان اور وضاحت کی ضرورت ہوتی ہے۔

ہم عنقریب جہاد کی فرضیت کے متعلق اہل علم کے اختلاف کو بیان کریں گے۔ نیز جہاد کی کیفیت کے بارے میں بھی وضاحت کریں گے۔ جب ہم آیت (اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ) پر پہنچیں گے۔ قول باری (وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ) کے معنی ہیں کہ یہ تمھیں ناپسند ہے یہاں مصدر کو اسم مفعول کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔ جیسے آپ کہتے ہیں "فلان رضیٰ" اس کے معنی یہ ہیں کہ "فلان مرضیٌّ" (فلاں پسندیدہ ہے)

قول باری ہے (يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ، قُلْ قِتَالٌ فِيْهِ كَبِيْرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَكُفْرٌۢ بِهٖ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاِخْرَاجُ اَهْلِهٖ مِنْهُ اَكْبَرُ عِنْدَ اللّٰهِ۔ لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ ماہ حرام میں لڑنا کیسا ہے؟ کہو اس میں لڑنا بہت برا ہے مگر راہ خدا سے لوگوں کو روکنا اور اللہ سے کفر کرنا اور مسجد حرام کا راستہ خدا کے بندوں پر بند کر دینا اور حرم کے رہنے والوں کو وہاں سے نکالنا اللہ کے نزدیک اس سے بھی زیادہ برا ہے)

یہ آیت اشہر حرام میں تحریم قتال کے حکم کو متضمن ہے۔ اس مضمون پر دلالت میں اس کی طرح یہ قول باری ہے (اَلشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمٰتُ قِصَاصٌ۔ ماہ حرام کا بدلہ ماہ حرام ہی ہے اور تمام حرمتوں کا لحاظ برابری کے ساتھ ہوگا)

اسی طرح قول باری ہے (اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَ اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِيْ كِتٰبِ اللّٰهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ مِنْهَآ اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوْا فِيْهِنَّ اَنْفُسَكُمْ۔ اللہ کے نزدیک مہینوں کی تعداد اس کے نوشتے میں بارہ ہے۔ جب سے اللہ نے

آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا، ان میں چار حرمت کے مہینے ہیں۔ یہی ٹھیک ضابطہ ہے لہٰذا ان چار مہینوں میں اپنے اوپر ظلم نہ کرو)

ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں حجاج نے لیث بن سعد سے، انھوں نے ابوالزبیر سے، انھوں نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے آپ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اشہر حرام میں کفار سے جنگ نہیں کرتے تھے البتہ اگر آپ پر کافروں کی طرف سے حملہ ہوتا تو پھر ایسا کرتے، جب ماہِ حرام آجاتا تو آپ ٹھہر جاتے حتیٰ کہ وہ مہینہ گزر جاتا۔

اس آیت کی منسوخیت کے متعلق اختلاف ہے۔ حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ اس کا حکم باقی ہے منسوخ نہیں ہوا۔ عطاء بن ابی رباح کا بھی یہی قول ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد نے، انھیں ابو عبید نے انھیں حجاج نے ابن جریج سے یہ بیان کیا ہے کہ "میں نے عطاء بن ابی رباح سے یہ پوچھا کہ پہلے تو ماہ حرام میں مسلمانوں کے لیے جنگ کرنا حلال نہیں ہوتا تھا پھر اس کے بعد وہ اس ماہ میں کافروں سے جنگ کرنے لگ گئے۔

یہ سن کر عطاء نے مجھ سے حلفیہ کہا کہ مسلمانوں کے لیے یہ حلال ہی نہیں کہ وہ حرم اور ماہ حرام میں جنگ کریں الا یہ کہ انھیں جنگ پر مجبور کر دیا جائے، پھر کہنے لگے کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہوئی ہے۔ سلیمان بن یسار اور سعید بن المسیب نے کہا ہے کہ ماہِ حرام میں بھی قتال جائز ہے اور یہی فقہائے امصار کا قول ہے۔ اور یہی آیت اللہ کے اس قول سے منسوخ ہے (اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ تمھیں جہاں کہیں بھی مشرک ملیں انھیں قتل کر دو)

اسی طرح قول باری ہے (قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ان مشرکین سے قتال کرو جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان نہیں رکھتے) اس لیے کہ یہ آیت ماہِ حرام میں قتال کی ممانعت کے بعد نازل ہوئی۔

اسی طرح ماہ حرام کے متعلق سائلین کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ کون لوگ تھے۔ حسن اور ان کے سوا دوسروں کا کہنا ہے کہ کافروں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر یہ بات پوچھی تھی ان کے اس سوال کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کو نشانۂ تنقید بنایا جائے کیونکہ انھوں نے ماہِ حرام میں قتال کو حلال کر دیا تھا۔

بعض دوسروں کا قول ہے کہ یہ سوال خود مسلمانوں نے کیا تھا تاکہ اللہ کے متعلق اللہ کے حکم کا پتہ

لگ جائے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس آیت کے نزول کا ایک پس منظر ہے۔ وہ ہے ایک مشرک واقد بن عبداللہ عمرو بن حضرمی کا قتل جس کا وقوعہ مسلمانوں کے ہاتھوں ہوا تھا۔ اس پر مشرکین نے پروپیگنڈہ شروع کر دیا کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ماہ حرام میں قتال کو حلال کر دیا۔

اہل جاہلیت حرمت کے مہینوں میں قتال کی حرمت کا اعتقاد رکھتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں بتا دیا کہ ماہ حرام میں قتال علیٰ حالہٖ ممنوع ہے اور مشرکین کے سامنے ان کی دو عملی کو واضح کر دیا کہ ایک طرف تو وہ کفر پر اڑے بیٹھے ہیں اور دوسری طرف ماہ حرام میں کسی کے قتل ہو جانے کو گناہ عظیم سمجھتے ہیں حالانکہ کفر سب سے بڑا جرم ہے جبکہ اس کے ساتھ مسجد حرام سے اہل حرم یعنی مسلمانوں کا اخراج بھی عمل میں لایا گیا ہو۔ حالانکہ مسلمان کافروں کی بہ نسبت مسجد حرام میں رہنے کے زیادہ حق دار ہیں۔

قول باری ہے (اِنَّمَا یَعْمُرُ مَسٰجِدَ اللّٰهِ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ۔ اللہ کی مسجدوں کو تو صرف وہی لوگ آباد کرتے ہیں جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان لاتے ہیں) اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اللہ اور مسجد حرام کے ساتھ کفر زیادہ گھناؤنا جرم ہے جس کی صورت یہ ہے کہ اللہ نے مسجد حرام کو مسلمانوں کی عبادت گاہ بنائی تھی تاکہ وہ اس میں اللہ کی عبادت کریں۔ کافروں نے وہاں بت رکھ دیے اور مسلمانوں کو وہاں جانے سے روک دیا، جس سے مسجد حرام کے ساتھ کفر لازم آ گیا۔

صرف یہی نہیں بلکہ انھوں نے مسلمانوں کو وہاں سے نکال دیا حالانکہ وہ کفار کی بہ نسبت مسجد حرام کے زیادہ حق دار تھے۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں بتا دیا کہ ماہ حرام میں ایک مشرک کو قتل کے فعل کی بہ نسبت کافروں کے یہ جرائم زیادہ لائق تنقید ہیں۔

شراب کی حرمت

ارشاد باری ہے یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَیْسِرِ قُلْ فِیْھِمَا اِثْمٌ کَبِیْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَاِثْمُھُمَا اَکْبَرُ مِنْ نَّفْعِھِمَا آپ سے پوچھتے ہیں کہ شراب اور جوئے کا کیا حکم ہے؟ آپ کہہ دیجیے کہ ان دونوں چیزوں میں بڑی خرابی ہے اگرچہ ان میں لوگوں کے لیے کچھ منافع بھی ہیں مگر ان کا نقصان ان کے فائدے سے کہیں بڑھ کر ہے)

یہ آیت تحریم خمر کا تقاضا کرتی ہے اگر اس کی تحریم کے لیے کوئی اور آیت نازل نہ بھی ہوتی پھر بھی یہی آیت اس مقصد کے لیے کافی ہوتی۔ اس لیے کہ ارشاد باری ہے (قُلْ فِیْھِمَا اِثْمٌ کَبِیْرٌ) اور گناہ سارے کا سارا حرام ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ قول باری ہے (قُلْ اِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَھَرَ مِنْھَا وَمَا بَطَنَ وَالْاِثْمَ آپ ان سے کہہ دیجیے کہ جو چیزیں میرے رب نے حرام کی ہیں وہ یہ ہیں بے شرمی کے کام، خواہ کھلے ہوں یا چھپے اور گناہ)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے آگاہ کر دیا کہ گناہ حرام ہے۔ پھر شراب کے متعلق صرف اتنی بات پر اکتفا نہیں کیا کہ اس میں گناہ ہے بلکہ فرمایا کہ گناہ کبیر ہے تاکہ اس کی ممانعت کی اور تاکید ہو جائے اور (وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ) میں اس کی اباحت پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے مراد دنیاوی فوائد ہیں اور یہ کوئی اچنبھے کی بات نہیں کیونکہ دنیاوی لحاظ سے محرمات کے مرتکبین کو کوئی نہ کوئی فائدہ تو ضرور ہوتا ہے لیکن یہ فوائد انھیں اس عذاب سے نہیں بچا سکتے جو انھیں ملنے والا ہے۔

شراب کے فوائد کا ذکر اس کی اباحت کی دلیل نہیں ہے

اس بنا پر شراب کے فوائد کا ذکر اس کی اباحت کی دلیل نہیں ہے۔ خاص طور پر جب کہ آیت کے سیاق میں اس کے منافع کے ذکر کے ساتھ اس کی ممانعت کی بھی تاکید کر دی ہے چنانچہ فرمایا

(وَاِثْمُهُمَا اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا) یعنی شراب کے استعمال پر ملنے والے اس فوری فائدے کے مقابلہ میں بہت بڑھ کر ہے جو اسے حاصل ہو سکتی ہے۔

شراب کے متعلق جو دوسری آیتیں نازل ہوئی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے (يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ۔ اے ایمان والو! نشے کی حالت میں نماز کے قریب بھی نہ جاؤ یہاں تک کہ تمہیں یہ معلوم ہونے لگے کہ تم کیا کہہ رہے ہو)۔

اس آیت میں شراب کی اتنی مقدار کی تحریم پر دلالت نہیں ہے جس سے نشہ آجائے۔ اس میں نشہ آور مقدار کی حرمت پر دلالت ہے۔ اس لیے کہ نماز ایک فرض عبادت ہے جس کی ادائیگی کا ہمیں حکم دیا گیا ہے اور جو چیز نماز کی وقت پر ادائیگی میں رکاوٹ ہو وہ ممنوع ہوگی۔ اب جبکہ نماز حالتِ سکر میں ممنوع ہے اور شرب خمر سے ترک صلوٰۃ لازم آتی ہے اس بنا پر اس کے پینے کی ممانعت ہوگی اس لیے کہ ایسا کام جو فرض کے لیے رکاوٹ بن جائے وہ ممنوع ہوتا ہے۔

شراب کے متعلق ایک اور آیت ہے جس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں ہے۔ ارشاد باری ہے اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ یہ شراب، یہ جوا اور یہ آستانے اور پانسے یہ سب گندے شیطانی کام ہیں، ان سے پرہیز کرو) تا قول باری (فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ کیا تم باز آجاؤ گے)

اس آیت میں شراب کی حرمت کا کئی وجوہ سے ذکر ہے۔ اول یہ قول باری ہے (رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ) رجس کا اطلاق صرف اسی چیز پر کرنا درست ہوتا ہے جو ممنوع اور حرام ہو۔ پھر اس کی تاکید اپنے اس ارشاد (فَاجْتَنِبُوْهُ) سے کی یہ امر ہے جس کا تقاضا ہے کہ اس کے اجتناب کو اپنے اوپر لازم کر لیا جائے۔ پھر یہ فرمایا (فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ) جس کا مفہوم یہ ہے کہ فَانْتَهُوْا یعنی باز آجاؤ۔

کیا شراب کی قلیل مقدار بھی حرام ہے؟

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فِيْهِمَا اِثْمٌ كَبِيْرٌ) میں شراب کی قلیل مقدار کی تحریم پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے کہ آیت میں مراد یہ ہے کہ وہ مقدار جسے استعمال کر کے سُکر، ترک صلوٰۃ غیر انسانی حرکات اور جنگ و جدل کی وجہ سے پینے والا گنہگار ٹھہرے۔

جب ان باتوں کی وجہ سے اس پر گناہ میں ملوث ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا تو اس صورت میں ہم ظاہر آیت کا مقتضیٰ یعنی حکم تحریم کو پورا کریں گے اور ظاہر ہے کہ قلیل مقدار میں شراب کے استعمال

سے یہ باتیں پیدا نہیں ہوتیں اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ آیت میں قلیل مقدار کی تحریم پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ (فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ) میں ایک لفظ پوشیدہ ہے وہ ہے شُرْبِهِمَا اس لیے عبارت یوں ہوگی: فِي شُرْبِهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ (شراب پینے میں بڑا گناہ ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ نفس شراب میں کوئی گناہ نہیں اس لیے کہ یہ اللہ کا فعل ہے۔ گناہ میں ملوث ہونے کی صورت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ہمارا بھی اس شراب میں کوئی کردار پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے ہم سزا اور عذاب کے مستحق قرار پاتے ہیں۔

جب لفظ شرب کو پوشیدہ مان لیا جائے تو عبارت یوں ہوگی فِي شُرْبِهِمَا وفعل الميسر إثم كبير (شراب پینے اور جوا کھیلنے میں بہت بڑا گناہ ہے) عبارت کی یہ صورت شراب کی قلیل اور کثیر دونوں مقداروں کو شامل ہے، اگر اللہ تعالیٰ یہ فرماتا کہ حرمت الخمر (شراب حرام ہوگئی) تو یہی بات سمجھ میں آتی کہ اس سے مراد شراب نوشی اور اس سے نفع اندوزی ہے۔ یہ مفہوم اس کی قلیل اور کثیر دونوں مقدار کی تحریم کا تقاضا کرتا ہے۔

اس بارے میں ایک حدیث بھی مروی ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے، انھیں جعفر بن محمد الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انھوں نے علی بن طلحہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا قول باری (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ) میں المیسر سے مراد جوا ہے۔ زمانہ جاہلیت میں ایک شخص جوا کھیلتے ہوئے اہل و عیال اور اپنے مال کو داؤ پر لگا دیتا تھا۔

پھر فرمایا قول باری (لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ) کی صورت یہ ہے کہ ابتدا میں مسلمان نماز کے قریب شراب نہیں پیتے تھے، جب عشا کی نماز پڑھ لیتے تو پی کر سو جاتے، پھر ایسا ہوا کہ کچھ مسلمانوں نے شراب پی کر دنگا فساد کیا اور زبان سے ایسے کلمات کہے جو اللہ کو پسند نہیں۔

اس پر یہ آیت نازل ہوئی (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ) آپ نے فرمایا المیسر جوا ہے، انصاب بت ہیں اور الازلام وہ پانسے ہیں جن کے ذریعے وہ آپس میں کسی چیز کے حصوں کی تقسیم کا عمل کرتے تھے۔

جعفر بن محمد نے کہا کہ ہمیں ابو عبید نے، انھیں عبدالرحمٰن بن مہدی نے سفیان سے، انھوں نے

ابو اسحٰق سے، انھوں نے ابو میسرہ سے یہ بات نقل کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک دفعہ یہ دعا مانگی کہ اے اللہ ہمارے لیے شراب کا حکم واضح کر دے اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ (لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَاَنْتُمْ سُکَارٰی حَتّٰی تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ۔

حضرت عمرؓ نے دوبارہ بھی دعا مانگی جس پر یہ آیت اتری (قُلْ فِیْهِمَا اِثْمٌ کَبِیْرٌ وَّ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ) پھر آپ نے دعا مانگی تو یہ آیت اتری (اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ) تا قول باری (فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ) حضرت عمرؓ نے یہ آیت سن کر فرمایا "ہم باز آئے، یہ شراب تو ہمارا مال بھی ضائع کر دیتی ہے اور ہماری عقل بھی مار دیتی ہے۔

جعفر بن محمد کہتے ہیں کہ ہمیں ابو عبید نے، انھیں ہشیم نے، انھیں مغیرہ نے ابو رزین سے، بیان کیا کہ سورۂ بقرہ اور سورۂ نساء کی آیتوں کے نزول کے بعد بھی شراب خوری جاری رہی۔ لوگ شراب پیتے رہتے حتّٰی کہ نماز کا وقت ہو جاتا اس وقت ہاتھ روک لیتے پھر سورۂ المائدہ کی آیت کے ذریعے اس کی تحریم ہو گئی جس میں قول باری ہے (فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ) لوگ اس سے باز آگئے اور پھر کبھی انھوں نے اسے ہاتھ نہیں لگایا۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ قول باری (قُلْ فِیْهِمَا اِثْمٌ کَبِیْرٌ وَّ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ) تحریم پر دلالت نہیں کرتی۔ اگر تحریم پر اس کی دلالت ہوتی تو لوگ پھر پیتے کیوں۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم انھیں کیوں ایسا کرنے دیتے اور حضرت عمرؓ اس کی وضاحت کے لیے کیوں سوال کرتے!

ہمارے نزدیک یہ بات اس طرح نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ لوگوں نے (وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ) کا مطلب یہ لیا ہو کہ اس کے منافع کو مباح سمجھنا جائز ہے۔ اس لیے کہ گناہ کو بعض خاص حالتوں میں محصور کر دیا گیا تھا۔ اس طرح جو لوگ اس آیت کے نزول کے بعد بھی شراب پیتے رہے انھوں نے آیت سے تاویل کی بنا پر روگردانی کی تھی۔

رہ گیا یہ کہنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم انھیں ایسا کیوں کرنے دیتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کسی روایت میں یہ بات نہیں بیان کی گئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم تھا یا یہ کہ علم ہو جانے کے بعد آپ نے انھیں ایسا کرنے دیا ہو۔

اس آیت کے نزول کے بعد جہاں تک حضرت عمرؓ کی طرف سے وضاحت حاصل کرنے کی غرض سے سوال کرنے کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے چونکہ اس کے حکم میں تاویل کی گنجائش تھی حضرت عمرؓ کو اس آیت کی تحریم پر دلالت کی وجہ کا بھی شعور تھا لیکن آپ نے وضاحت اس لیے چاہی تاکہ

اس کے ذریعے تاویل کا احتمال ختم ہو جاتا ہے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ) تا قول باری (فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ) نازل فرمائی۔

اہل علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شراب ابتداء اسلام میں مباح تھی اور مسلمان مدینے آنے کے بعد بھی پیتے تھے اور اس کی خرید و فروخت بھی کرتے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم تھا اور آپ نے انھیں ایسا کرنے سے روکا نہیں حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی حرمت کا حکم صادر فرما دیا بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس کی علی الاطلاق تحریم آیت (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ) تا قول باری (فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ) میں نازل ہوئی۔

اس سے پہلے یہ صرف بعض حالات میں حرام تھی مثلاً اوقات صلوٰۃ میں۔ جس کے لیے اس آیت میں ممانعت کا حکم تھا (لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَأَنْتُمْ سُكَارٰى) اس وقت اس کے بعض منافع مباح تھے اور بعض ممنوع جس کے لیے یہ آیت تھی (قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ) یہاں تک کہ اس کی تحریم کی تکمیل (فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ) کے ذریعے ہو گئی۔ ہم نے سابقہ سطور میں حکم تحریم کے متعلق ہر ایک آیت کے ظاہر کے مقتضیٰ کو وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔

خمر کسے کہتے ہیں؟

اسم خمر کن کن مشروبات کو شامل ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ فقہاء کی اکثریت نے کہا ہے کہ حقیقت میں اسم خمر کا اطلاق انگور کے کچے رس پر ہوتا ہے جس میں جوش یا جھاگ پیدا ہو گئی ہو۔ اہل مدینہ کے ایک گروہ، امام مالک اور امام شافعی کا یہ خیال ہے کہ ہر ایسا مشروب جس کی زیادہ مقدار نشہ پیدا کر دے وہ خمر ہے۔

اس کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ خمر نام ہے انگور کے کچے رس کا جس میں جھاگ پیدا ہو جائے کسی اور چیز کو خمر نہیں کہتے۔ اگر کسی اور چیز پر خمر کے نام کا اطلاق ہوا ہو تو وہ صرف اس وجہ سے ہو گا کہ اس چیز کو انگور کے رس پر محمول کیا گیا ہے اور مجازاً اسے اس کے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔

حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک شخص لایا گیا جو نشہ کی حالت میں تھا۔ آپ نے اس سے دریافت فرمایا کہ آیا تو نے شراب تو نہیں پی؟ اس نے کہا میں نے اسے ہاتھ بھی نہیں لگایا جب سے اللہ اور اس کے رسولؐ نے اسے حرام قرار دے دیا ہے۔ اس پر آپ نے پوچھا، پھر تم نے کیا پی رکھا ہے؟ اس نے جواب دیا "خلیطین" دو چیزوں کو ملا کر

بنایا جانے والا مشروب۔ اس کی کئی شکلیں ہوتی تھیں جن میں سے بعض نشہ آور تھیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غلیطین کو حرام قرار دے دیا۔ اس شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس مشروب سے اسم خمر کی نفی کر دی لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کچھ نہیں کہا۔ اگر لغت یا شریعت کے لحاظ سے اس پر خمر کا اطلاق ہو سکتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس شخص کو ایسا کہنے کی ہرگز اجازت نہ دیتے اس لیے کہ جس نام کے ساتھ حکم کا تعلق ہو اس کی نفی گویا حکم کی نفی ہوتی ہے۔

اور یہ بات تو سب کو معلوم ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی مباح چیز کی ممانعت یا کسی ممنوع چیز کی اباحت کو کبھی باقی رہنے نہیں دیا۔ اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ تمام مشروبات سے اسم خمر کی نفی ہو گئی ہے صرف انگور کے کچے، تیز اور جھاگ دینے والے رس پر یہ بولا جاتا ہے۔ اس لیے کہ جب غلیطین پر خمر کے اسم کا اطلاق نہیں ہوتا حالانکہ اس میں سکر پیدا کرنے کی قوت ہوتی ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اسم خمر صرف اسی چیز کے لئے ہے جو ہم نے بیان کیا۔

اس پر یہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کی روایت ہمیں عبدالباقی بن قانع نے، انھیں محمد بن زکریا العلائی نے، انھیں العباس بن بکار نے، انھیں عبدالرحمٰن بن بشیر الغطفانی نے حارث سے، انھوں نے حضرت علیؓ سے، آپ نے فرمایا (حرمت الخمر بعینھا والسکر من کل شراب خمر بعینہ حرام ہے اور ہر مشروب سے پیدا ہونے والا نشہ بھی حرام ہے)

عبدالباقی نے کہا ہمیں محمد بن زکریا العلائی نے روایت کی، انھیں شعیب بن واقد نے، انھیں قیس بن قطن سے، انھوں نے منذر سے، انھوں نے محمد بن الحنفیہ سے، انھوں نے حضرت علیؓ سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی۔

ایک اور روایت ہمیں عبدالباقی نے کی۔ انھیں حسین بن اسحاق نے، انھیں عیاش بن الولید نے، انھیں علی بن عباس نے، انھیں سعید بن عمارہ نے، انھیں الحارث بن النعمان نے کہ میں نے حضرت انس بن مالکؓ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث بیان کرتے ہوئے سنا کہ (الخمر بعینھا حرام والسکر من کل شراب خمر بعینہ حرام ہے اور ہر مشروب سے پیدا ہونے والا نشہ بھی حرام ہے۔

عبداللہ بن شداد نے حضرت ابن عباسؓ سے اسی قسم کی روایت نقل کی ہے۔ انھوں نے یہ حدیث مرفوعاً بھی روایت کی ہے۔ یہ روایت بہت سے معانی پر مشتمل ہے۔ اول یہ کہ اسم خمر شراب کے ساتھ مخصوص ہے کسی اور مشروب کو شراب کا نام نہیں دیا جاتا۔ خمر انگور کے رس کو کہتے ہیں۔ انگور کے رس پر

خمر کے اطلاق پر کوئی اختلاف نہیں ہے۔

دیگر مشروبات پر اس اسم کا اطلاق نہیں ہوتا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ما اسکر من کل شراب ہر مشروب سے پیدا ہونے والا نشہ حرام ہے) اس حدیث کی اس بات پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ بقیہ تمام مشروبات میں وہ مقدار حرام ہے جو سکر یعنی نشہ پیدا کرے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو ان مشروبات میں سکر پیدا کرنے والی صورت پر حرمت کا حکم محدود نہ دیا جاتا اور تحریم کے لحاظ سے ان میں اور خمر میں فرق نہ رکھا جاتا۔

یہ حدیث اس بات پر بھی دلالت کر رہی ہے کہ تحریم خمر کا حکم خمر تک محدود ہے۔ دوسرے مشروبات تک یہ حکم متعدی نہیں ہے۔ نہ از روئے قیاس اور نہ از روئے استدلال، اس لیے کہ تحریم کے حکم کو عین خمر کے ساتھ متعلق کیا گیا ہے اور اس کی کسی صفت کا خیال نہیں کیا گیا ہے۔

یہ چیز قیاس کے جواز کی نفی کرتی ہے۔ کیونکہ ہر وہ اصل جس میں قیاس کی گنجائش ہوتی ہے۔ اس منصوص حکم کا تعلق بعینہٖ اس اصل کی ذات سے نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے اندر محدود ہوتا ہے بلکہ اس کے کسی وصف سے ہوتا ہے جو اس اصل کے فروع میں پایا جاتا ہے اور جس کی بنیاد پر وہ حکم اس وصف کے تابع ہو کر اس کے موضوعات یا معلومات میں جاری ہو جاتا ہے۔ اس بات پر کہ تمام نشہ آور مشروبات کو اسم خمر شامل نہیں ہوتا۔ ــــــــــــــــ

ــــــ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث دلیل ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الخمر من ھاتین الشجرتین العنبۃ والنخلۃ شراب ان دو درختوں یعنی انگور کی بیلوں اور کھجور کے درخت سے پیدا ہوتی ہے) اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں لفظ الخمر اسم جنس ہے کیونکہ اس پر الف لام داخل ہے اس لیے یہ لفظ ان تمام چیزوں پر مشتمل ہے جس پر اسم کا اطلاق ہو سکتا ہے۔

اب کوئی ایسا مشروب باقی نہیں رہا جس پر اس نام کا اطلاق ہوتا ہو اور وہ جو اس کے مدلول سے باہر ہو۔ اس کلیے سے اس کی نفی ہو گئی کہ ان دو درختوں سے حاصل ہونے والے مشروب کے سوا کسی اور مشروب کو خمر کے نام سے پکارا جائے۔ پھر ہم نے اس پر غور کیا کہ آیا ان دونوں درختوں سے نکلنے والی ہر شے کو خمر کہا جاتا ہے یا نہیں؟ جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ان دونوں سے نکلنے والی ہر شے کو خمر نہیں کہا جاتا، کیونکہ شیرہ، سرکہ اور پکا ہوا گاڑھا شیرہ وغیرہ بھی ان ہی دو درختوں کے ہوتے ہیں لیکن ان میں سے کسی کو بھی خمر نہیں کہا جاتا۔ ــــــــــــــــ

ــــــ تو ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس سے مراد ان درختوں سے نکلنے والی بعض اشیاء ہیں لیکن

حدیث میں ان بعض اشیاء کا تذکرہ نہیں ہے۔ اس لیے ہمیں اس بات کی ضرورت پیش آگئی کہ اس حدیث کے معنی مراد پر استدلال کے لیے کسی اور حدیث کا سہارا لیں تاکہ ان دونوں درختوں میں سے نکلنے والی بعض اشیاء پر اسم خمر کے اطلاق کو ثابت کیا جا سکے۔

اس صورت حال کے پیش نظر ان دونوں درختوں سے نکلنے والی تمام اشیاء کی تحریم اور ان پر اسم خمر کے اطلاق کے لیے اس حدیث سے استدلال ساقط ہو گیا۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ مراد یہ ہو کہ ان دونوں میں سے ایک درخت میں شراب ہے۔

جیسا کہ قول باری ہے (یَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ ان دونوں میں سے موتی اور مرجان یعنی مونگے نکلتے ہیں) یا جس طرح کہ یہ قول باری ہے (یَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اَلَمْ یَاْتِکُمْ رُسُلٌ مِّنْکُمْ اے گروہ جن و انس! کیا تمھارے پاس تم میں سے پیغمبر نہیں آئے؟) دونوں آیتوں میں مراد احدھما یعنی مذکورہ دو چیزوں میں سے ایک ہے۔ اسی طرح یہاں بھی یہ جائز ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول میں دونوں درختوں میں سے ایک مراد ہو۔

اگر دونوں ہی مراد ہوں تو ظاہر لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو چیز خمر کا مسمّٰی ہے وہ پہلا مشروب ہے جو ان دونوں سے تیار کیا جائے اس لیے کہ جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے (من ھاتین الشجرتین) فرما کر ان دونوں میں سے ہر ایک کے بعض مشروبات مراد نہیں لیے کیونکہ ان میں سے بعض کا خمر ہونا محال ہے۔

یہ تو اس بات کی دلیل ہو گئی کہ اس سے مراد ان دونوں سے نکلنے والا پہلا مشروب ہے اس لیے کہ حرف 'من' لغت میں کئی معانی پر دلالت کرتا ہے۔ یہ تبعیض کے لیے ہوتا ہے اور یہ ابتدا کے معنی بھی دیتا ہے۔ مثلاً آپ کہتے ہیں 'خرجت من الکوفۃ (میں کوفہ سے نکلا) یا ھذا کتاب من فلان' (یہ فلاں کی طرف سے خط ہے) یا اسی طرح کے اور جملے۔ اس لیے حدیث میں آنے والا لفظ 'من' ان دونوں درختوں سے ابتدائی طور پر نکلنے والی اشیاء کا معنی دے گا اور یہ صرف جھاگ والے شیرے، اور کھجور کے بہتے والے شیرے کو جب اس میں جھاگ آجائے پر محمول ہو گا۔

اس بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جس شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں اس کھجور کے درخت سے نہیں کھاؤں گا تو اس کی قسم کو اس سے پیدا ہونے والی نر کھجور، خرما اور شیرے پر محمول کیا جائے گا اس لیے کہ انھوں نے 'من' کو ابتدا کے معنوں میں لیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا سطور میں جو کچھ ہم نے بیان کیا اس سے یہ بات واضح ہو

جاتی ہے کہ اس مشروب کے سوا جس کی خاصیت ہم نے بیان کر دی ہے یعنی انگور کا تیز کچا جھاگ دار رس، بقیہ تمام مشروبات سے اسم خمر کا انتفاء ہو گیا ہے۔

اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، آپ نے فرمایا کہ جس دن شراب حرام ہوئی اس دن مدینے میں شراب نام کی کوئی چیز نہیں تھی۔ حضرت ابن عمرؓ کی مادری زبان عربی تھی اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ تحریم خمر کے نزول کے وقت مدینے میں نشہ آور مشروبات اور خرما سے بنائی جانے والی دیگر مشروبات بھی تھیں، اس لیے کہ اہل مدینہ کی مشروبات اسی طرح کی تھیں۔

اسی بنا پر حضرت جابر بن عبداللہؓ نے فرمایا: "تحریم خمر کا حکم جب نازل ہوا تو اس وقت لوگ خشک کھجور اور بُسر یعنی گدر کھجور سے بنی ہوئی مشروبات کے سوا اور کوئی مشروب استعمال نہیں کرتے تھے۔ حضرت انس بن مالکؓ فرماتے ہیں:

جب تحریم خمر کی آیت اتری تو اس وقت میں اپنے ماموں کے خاندان کے افراد کو مشروب پلانے کا کام میرے ذمہ تھا، اس وقت وہ لوگ فضیح یعنی سُرخ یا زرد کھجور سے بنی ہوئی مشروبات استعمال کرتے تھے۔ جب انھوں نے تحریم خمر کا اعلان سنا تو جس قدر بھی مشروبات تھیں انھوں نے سب کو بہا دیا۔ حضرت ابن عمرؓ نے جب تمام مشروبات سے اسم خمر کی نفی کر دی تو اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ آپ کے نزدیک شراب صرف انگور کا تیز جھاگ دار کچا رس تھی اور اس کے سوا کوئی مشروب بھی شراب نہیں کہلاتا تھا۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ عرب کے لوگ شراب کو "سبیئۃ" (پینے کے لیے خریدی ہوئی شراب) بھی کہتے تھے۔ لیکن کھجور سے بنی ہوئی تمام مشروبات پر اس نام کا اطلاق نہیں ہوتا تھا۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ تھی کہ غیر ممالک سے اسے درآمد کیا جاتا تھا۔ اعشیٰ کا شعر ہے۔

؎ وسبیئۃ مما یعتق ببابل　　　کدم الذبیح سلبتھا جریالھا

ایسی شراب جو بابل میں تیار ہوئی تھی جس کا رنگ اس ذبح شدہ جانور کے خون کی طرح تھا۔ جس کی کھال تم نے اتار لی ہو۔

جب آپ شراب پئیں تو آپ کہیں گے "سبأت الخمر" (میں نے شراب پی) اس اسم کا اطلاق تو پہلے خمر پر اس لیے ہوتا تھا کہ اسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جاتا تھا پھر کلام میں اتساع کی بنیاد پر جو عربوں کی عادت تھی اس اسم کا اطلاق خریدی ہوئی شراب پر ہونے لگا۔ ابوالاسود الدؤلی کے یہ دو شعر بھی ہمارے دعوے کی تصدیق کرتے ہیں:

س ۱ دع الخمر تشربها الغواۃ فانني رأیت اخاها مغنیا لمکانها

س ب فان لا تکنه او یکنها فانه اخوها غذته امه بلبانها

ا۔ شراب کو بے راہ رو لوگوں کے لیے رہنے دو کہ وہی اسے پیتے پلاتے رہیں کیونکہ میں نے اس کے بھائی (دوسری مشروبات) کو اس کی ضرورت سے بے پروا کر دینے والا پایا ہے۔

ب۔ اگر شراب ہو بہو اپنے بھائی جیسی نہیں یا بھائی ہو بہو شراب جیسا نہیں تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ بہرحال یہ اس کا بھائی ہے جسے اس کی ماں نے اپنا دودھ پلا کر اس کی پرورش کی ہے۔

شاعر نے دوسری مشروبات کو شراب کا بھائی قرار دیا اور ظاہر ہے کہ دوسری مشروبات پر اگر خمر کا اطلاق ہوتا تو شاعر انھیں اس کا بھائی قرار نہ دیتا۔ پھر شاعر نے اپنے قول کی یہ کہہ کر تاکید کر دی کہ چاہے شراب اور دیگر مشروبات ہو بہو ایک جیسی نہیں ہیں تاہم دیگر مشروبات بہرصورت اس کے بھائی ہیں جنھیں اس کی ماں نے اپنا دودھ پلا کر پالا ہے۔ اس طرح شاعر نے یہ بتا دیا کہ شراب یعنی خمر علیحدہ چیز ہے اور دیگر مشروبات علیحدہ چیز ہیں۔

اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی احادیث، اقوال صحابہ اور اہل لغت کی توضیحات سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ خمر کے اسم کا اطلاق صرف اس مشروب پر ہوتا ہے جو ہم نے بیان کیا یعنی انگور کا جھاگ دار کچا رس، کسی اور مشروب پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ خشک اور گدر کھجور سے بنی ہوئی مشروبات کا استعمال اہل مدینہ میں شراب کے استعمال سے زیادہ عام تھا۔ چونکہ اہل مدینہ کے ہاں شراب کی قلت تھی اس لیے اس کا استعمال بھی بہت کم تھا۔ اب جبکہ تمام صحابہ کرام انگور کے کچے جھاگ دار رس کی تحریم پر متفق تھے لیکن دوسرے مشروبات کے متعلق وہ مختلف الرائے تھے اور جلیل القدر صحابہ مثلاً حضرت عمرؓ حضرت عبداللہؓ، حضرت ابوذرؓ وغیرہم سے گاڑھے نبیذ کا استعمال منقول ہے۔

اسی طرح تمام تابعین اور ان کی جگہ لینے والے فقہاء اہل عراق بھی ان مشروبات کی حرمت کے قائل نہیں اور نہ ہی ان پر خمر کے اسم کا اطلاق کرتے ہیں بلکہ اس کی نفی کرتے ہیں تو اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔ اول یہ کہ دیگر مشروبات پر لفظ خمر کا اطلاق نہیں ہوتا اور نہ ہی وہ اس کے ذیل میں آتی ہیں اس لیے کہ تمام لوگ شراب پینے والے کی مذمت پر متفق ہیں اور شراب ممنوع اور حرام ہے۔

دوم یہ کہ نبیذ حرام نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو سب لوگ اس کی حرمت سے اسی طرح

واقف ہوتے جس طرح وہ شراب یعنی خمر کی حرمت سے واقف تھے کیونکہ اہل مدینہ میں شراب کے مقابلے میں دوسری مشروبات کا زیادہ رواج تھا اس بنا پر شراب کی حرمت کے مقابلے میں دوسری مشروبات کی حرمت سے باخبر ہونے کی انھیں زیادہ ضرورت تھی۔

اور قاعدہ ہے کہ عموم بلویٰ (ایسی بات جس میں عامۃ الناس مبتلا ہوں) کی ذیل میں آنے والے احکام کے ثبوت کی ایک ہی صورت ہوتی ہے کہ تواتر کے ساتھ وہ منقول ہوں کہ اس تواتر کی وجہ سے علم بھی حاصل ہو جائے اور عمل بھی واجب ہو جائے۔ اس بنا پر یہ اس بات کی دلیل ہے کہ لوگوں نے تحریم خمر کے حکم سے ان مشروبات کی تحریم نہیں سمجھی۔ اور نہ ہی ان مشروبات کو خمر کا نام دیا گیا۔

جن لوگوں کا خیال یہ ہے کہ ایسی مشروبات جن کی کثیر مقدار نشہ آور ہو وہ سب کی سب خمر ہیں۔ ان کی دلیل ذیل کی روایات ہیں۔ اوّل حضرت ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے آپ نے فرمایا (کل مسکر خمر ہر نشہ آور چیز خمر ہے)

شراب کن اشیاء سے بنتی ہے؟

دوم شعبی نے حضرت نعمان بن بشیرؓ سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ (الخمر من خمسة اشياء التمر والعنب والشعير والحنطة والعسل شراب پانچ چیزوں سے کشید ہوتی ہے، کھجور، انگور، گندم، جو اور شہد سے) حضرت عمرؓ سے بھی اسی طرح کا قول مروی ہے۔

سوم حضرت عمرؓ سے منقول ہے آپ نے فرمایا: "خمر اسے کہتے ہیں جو عقل میں خمار پیدا کر دے" یعنی عقل کام کرنے سے عاجز رہ جائے۔

چہارم طاؤس نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا (کل مخمر خمر و کل مسکر حرام۔ ہر وہ چیز جو عقل پر پردہ ڈال دے خمر ہے اور ہر نشہ آور چیز حرام ہے۔

پنجم حضرت انسؓ سے مروی ہے آپ نے فرمایا: جب شراب کی حرمت کا اعلان ہوا تو میں اس وقت ابوطلحہ کے مکان میں لوگوں کو شراب پلا رہا تھا۔ اس زمانے میں ہماری شراب سرخ اور زرد رنگ کی کھجوروں کی کشید ہوتی تھی۔ جیسے ہی شراب کی حرمت کی آواز کان میں پڑی ان سب نے برتنوں سے شراب انڈیل دی اور برتن توڑ دیے ساتھ ہی انھوں نے یہ کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام مشروبات کو شراب کا نام دیا ہے۔

اسی طرح حضرت عمرؓ، حضرت انسؓ اور حضرات انصار رضوان اللہ علیہم اجمعین نے تحریم خمر سے فضیخ یعنی گدر کھجور سے کشید کی ہوئی شراب کی تحریم بھی سمجھ لی، چنانچہ انھوں نے اسے بہا دیا اور برتن توڑ ڈالے، ان مشروبات پر شراب کے نام کا اطلاق یا تو لغت کے لحاظ سے ہوا ہوگا یا شریعت کی طرف سے۔

تاہم جس طرف سے بھی یہ اطلاق ہو جائے اس سے دلیل کا ثبوت ہو جائے گا اور ان مشروبات کو شراب کا نام دینا درست ہوگا۔ غرض اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایسی تمام مشروبات جن کی زیادہ مقدار نشہ آور ہو وہ خمر ہیں اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے ان کی حرمت کا ثبوت لفظ خمر کی بنا پر موجود ہے۔
اس اعتراض کا اللہ کی توفیق سے جواب درج ذیل ہے۔

جتنے اسم ہیں ان کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم تو وہ ہے جس میں ایک اسم کا اطلاق اپنے مسمّٰی پر حقیقی طور پر ہوتا ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جس میں ایک اسم کا اطلاق اپنے مسمّٰی پر مجازی طور پر ہوتا ہے پہلی قسم کا حکم ہے کہ وہ جہاں بھی ملے اسے اس کے حقیقی معنی میں استعمال کرنا واجب ہوتا ہے دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ اس کا استعمال اسی وقت واجب ہوتا ہے جب کوئی دلیل موجود ہو۔

پہلی قسم کی مثال یہ قول باری ہے (یُرِیْدُ اللّٰہُ لِیُبَیِّنَ لَکُمْ اللہ تعالیٰ چاہتا ہے کہ تم پر واضح کردے) نیز (وَاللّٰہُ یُرِیْدُ اَنْ یَّتُوْبَ عَلَیْکُمْ اور اللہ تعالیٰ تم پر اپنی رحمت کے ساتھ توجہ کرنا چاہتا ہے) یہاں لفظ ارادہ کا اطلاق اس کے حقیقی معنی پر ہوا ہے۔

دوسری قسم کی مثال یہ قول باری ہے (فَوَجَدَا فِیْھَا جِدَارًا یُّرِیْدُ اَنْ یَّنْقَضَّ ان دونوں یعنی حضرت موسیٰؑ اور حضرت خضرؑ نے بستی میں ایک دیوار دیکھی جو گرا چاہتی تھی) اس مقام پر لفظ ارادہ کا اطلاق مجازاً ہوا ہے، حقیقۃً نہیں۔ قول باری (اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ) میں لفظ خمر کا اطلاق حقیقی طور پر ہوا ہے۔

ایک اور مقام پر ارشاد ہے (اِنِّیْٓ اَرٰىنِیْٓ اَعْصِرُ خَمْرًا میں اپنے آپ کو شراب نچوڑتے ہوئے پا رہا ہوں) یہاں لفظ خمر کا اطلاق مجازاً ہوا ہے اس لیے کہ انگور نچوڑے جاتے ہیں شراب نہیں نچوڑی جاتی۔ اسی طرح قول باری ہے (رَبَّنَآ اَخْرِجْنَا مِنْ ھٰذِہِ الْقَرْیَةِ الظَّالِمِ اَھْلُھَا اے ہمارے پروردگار! ہمیں اس گاؤں سے نکال جس کے رہنے والے بڑے ظالم ہیں) یہاں قریہ کا نام اپنے حقیقی معنوں میں استعمال ہو رہا ہے اور اس سے مراد گاؤں کی عمارتیں ہیں۔
پھر قول باری ہے (وَاسْئَلِ الْقَرْیَةَ الَّتِیْ کُنَّا فِیْھَا جس گاؤں میں ہم لوگ ٹھہرے

ہوئے تھے اس سے پوچھ لو) یہاں قریہ کا لفظ مجازی معنی میں استعمال ہوا ہے اور مجازِ مرسل کے طور پر مراد اہل قریہ ہیں۔ حقیقت مجاز سے اس لحاظ سے جدا ہوتی ہے کہ جو معنی اس کے مسمیٰ کو لازم ہو جائے اور وہ کسی حالت میں بھی اس سے منتفی نہ ہو۔ وہ معنی اس مسمیٰ کے لیے حقیقت ہوتا ہے اور اگر اس معنی کا اس مسمیٰ سے منتفی ہونا جائز ہو تو وہ اس کے لیے مجاز ہوتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر آپ یہ کہیں کہ "دیوار کا کوئی ارادہ نہیں ہوتا" تو آپ کی بات سچی ہوگی۔ لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ "اللہ تعالیٰ کسی چیز کا ارادہ نہیں کرتا" یا "انسان عاقل کا کوئی ارادہ نہیں ہوتا" تو اس کی یہ بات غلط ہوگی۔

اسی طرح آپ کا یہ کہنا تو درست ہوگا کہ "شیرہ شراب نہیں ہے" لیکن یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ "انگور کا کچا رس جس میں تیزی اور جھاگ آجائے وہ خمر نہیں ہے۔ لغت اور شریعت میں اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔ ایسے اسمائے شرعیہ جو معنی میں اسمائے مجاز ہوں ان کے استعمال کے سلسلے میں ہمارے لیے یہ جائز نہیں کہ جن مواقع پر ان کا اطلاق ہوا ہے ان سے آگے بڑھ کر کسی اور موضع میں بھی ہم انھیں استعمال کر لیں۔

جب ہم نے یہ دیکھا کہ لفظ خمر کا اطلاق دیگر تمام مشروبات سے منتفی ہے تو یہ ہمیں معلوم ہوگیا کہ یہ مشروبات شراب کے ذیل میں نہیں آتی ہیں، لفظ خمر کا اطلاق صرف انگور کے اس کچے رس پر ہوتا ہے جس میں تیزی اور جھاگ پیدا ہو جائے۔

حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا گیا۔ اس وقت وہ نشے میں مست تھا۔ آپ نے پوچھا کہ تو نے شراب پی رکھی ہے؟ وہ کہنے لگا کہ بخدا میں نے اس دن سے شراب کو ہاتھ نہیں لگایا جس دن سے اللہ اور اس کے رسولؐ نے اسے حرام قرار دیا ہے۔

حضور نے پھر اس سے پوچھا کہ آخر تم نے کیا چیز پی ہے جس سے تم کو نشہ ہوگیا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ میں نے خلیطین پی رکھی ہے (اس سے مراد وہ مشروب ہے جو دو چیزوں کو ملا کر تیار کیا جاتا ہے) یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خلیطین کو بھی حرام قرار دے دیا۔ یہاں دیکھنے کی بات یہ ہے کہ اس شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے خلیطین سے اسم خمر کا انتفاء کر دیا لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کچھ نہیں کہا۔

اس سے یہ معلوم ہوگیا کہ خلیطین شراب نہیں ہے۔ نیز حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ جس وقت

شراب حرام ہوئی ہے اس وقت مدینہ منورہ میں شراب نام کی کوئی چیز نہیں تھی۔ حضرت ابن عمرؓ نے کھجور سے بنی ہوئی تمام مشروبات سے شراب کے نام کی نفی کر دی جبکہ یہ مشروبات تحریم خمر کے وقت ان کے پاس موجود تھیں۔

نیز اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلالت کرتا ہے کہ (الخمر من ھاتین الشجرتین شراب ان دو درختوں سے بنتی ہے) اس روایت کی سند اس روایت کی سند سے زیادہ صحیح ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول مندرج ہے کہ (الخمر من خمسۃ اشیاء شراب پانچ چیزوں سے تیار ہوتی ہے)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کے ذریعہ ان دونوں درختوں کے سوا کسی اور چیز سے نکلنے والے مشروب سے شراب ہونے کی نفی کر دی اس لیے کہ آپ کا یہ قول (الخمر من ھاتین الشجرتین) اسم جنس سے ہے جو اس اسم یعنی خمر کے ذیل میں آنے والی تمام مسمیات کو احاطہ کیے ہوئے ہے۔ یہ روایت اس روایت کی معارض ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ شراب پانچ اشیاء سے بنتی ہے یہ روایت سند کے لحاظ سے اس روایت سے زیادہ صحیح ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ سب کا اتفاق ہے کہ خمر کو حلال سمجھنے والا کافر ہے جبکہ ان مشروبات کو حلال سمجھنے والے پر فسق کا دھبہ بھی نہیں لگ سکتا چہ جائیکہ اسے کافر کہا جائے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ مشروبات حقیقت میں خمر نہیں ہیں۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ ان مشروبات سے بنا ہوا سرکہ خمر کا سرکہ نہیں کہلاتا ہے۔ بلکہ خمر کا سرکہ وہ ہوتا ہے جو انگور کے کچے اور تیز رس سے بنایا جاتا ہے جو جھاگ دار ہوتا ہے۔ ہمارے مذکورہ بالا بیان سے جب ان مشروبات پر خمر کے اسم کے اطلاق کی نفی ہو گئی تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ حقیقت میں خمر ان مشروبات کے لیے اسم ہی نہیں ہے اور اگر کسی وجہ سے ان مشروبات کو خمر کا نام دیا بھی جاتا ہے تو وہ تشبیہ کی وجہ سے ہوتا ہے جبکہ ان مشروبات میں سکر بھی پایا جائے۔ اس بنا پر ان مشروبات پر تحریم خمر کا اطلاق جائز نہیں ہو گا کیونکہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ حقیقی معنوں میں استعمال ہونے والے اسماء کے تحت اسمائے مجاز کا دخول درست نہیں ہوتا۔

اس بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (الخمر من خمسۃ اشیاء) کو اس حال پر محمول کرنا چاہیے جس میں سکر یعنی نشہ پیدا ہو جائے۔ اسے خمر کا نام اس لیے دیا گیا کہ اس میں وہی عمل ہوا جو خمر کا ہے یعنی نشہ پیدا کرنا اور سزا میں حد کے اجرا کا مستحق ہونا۔ اگر دیگر مشروبات نشہ پیدا کر دیں تو

اس حالت میں وہ خمر کہلانے کی مستحق ہو جاتی ہیں۔

اس پر حضرت عمرؓ کا یہ قول دلالت کرتا ہے "کہ خمر وہ ہے جو عقل پر پردہ ڈال دے"۔ نبیذ کی قلیل مقدار عقل پر پردہ نہیں ڈالتی ہے۔ اس لیے کہ 'ما خامر العقل' کے معنی ہیں وہ چیز جو عقل کو پوری طرح ڈھانپ لے، یہ بات ان مشروبات کی قلیل مقدار میں موجود نہیں بلکہ کثیر مقدار میں موجود ہوتی ہے جب ہمارے بیان سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان مشروبات پر اسم خمر کا اطلاق بطور مجاز ہوتا ہے تو اب اس اسم کا استعمال صرف اسی مقام میں ہو گا جہاں اس کے استعمال کے لیے دلالت موجود ہو گی۔ اس لیے یہ جائز نہیں ہو گا کہ تحریم خمر کے اطلاق کے تحت ان مشروبات کو بھی مندرج کر دیا جائے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ایک دفعہ جب مدینہ منورہ میں ایک ہراس کی کیفیت پیدا ہو گئی تو اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو طلحہؓ کے گھوڑے پر سوار ہو کر صورت حال معلوم کرنے کے لیے شہر کا چکر لگایا۔ واپس آکر آپ نے فرمایا کہ (وَجَدْنَاہ بَحراً ہم نے اس گھوڑے کو سمندر پایا) آپؐ نے گھوڑے کی تیز رفتاری اور لمبے لمبے ڈگ بھرنے کی وجہ سے اسے سمندر کا نام دیا۔ لیکن اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ سمندر کے لفظ کے اطلاق سے تیز رفتار گھوڑے کا معنی سمجھ میں آئے۔ نابغہ ذبیانی نے نعمان بن المنذر کی قصیدہ خوانی کرتے ہوئے یہ شعر کہا ہے۔

؎ فانك شمس والملوك كواكب　　　اذا طلعت لم يبد منهن كوكب

اے نعمان! تو سورج ہے اور تیرے مقابلے میں باقی تمام بادشاہ ستارے ہیں۔ جب سورج طلوع ہو جاتا ہے تو کوئی ستارہ نظر نہیں آتا۔

نہ تو نعمان کا نام سورج تھا اور نہ ہی دوسرے بادشاہوں کے نام ستارے تھے۔ غرض ہمارے بیان سے یہ بات درست ہو گئی کہ خمر کا اسم ان مشروبات کے لیے نہیں بولا جاتا۔ اس کا حقیقی استعمال انگور کے تیز اور جھاگ دار کچے رس کے لیے مخصوص ہے۔ دوسری مشروبات پر اس کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

جوئے کی حرمت

ارشاد باری ہے (یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَیْسِرِ قُلْ فِیْھِمَا اِثْمٌ کَبِیْرٌ) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس ارشاد باری کی جوئے کی حرمت پر دلالت خمر کی حرمت پر دلالت کی طرح ہے جس کی تفصیل گزر چکی ہے۔ لغت کے لحاظ سے میسر کا اسم تجزیہ یعنی ٹکڑے ٹکڑے کرنے کے معنی ادا کرتا ہے، محاورے ہیں جس چیز کے آپ ٹکڑے ٹکڑے کریں اسے یوں کہہ سکتے ہیں کہ یسرتہ (میں نے اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے)

اسی طرح اونٹ کو ذبح کر کے اس کے ٹکڑے کرنے والے (جازر) کو یاسر کہا جاتا ہے۔ اس لیے کہ وہ اونٹ کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا ہے۔ خود اونٹ کو بھی میسر کہا جاتا ہے جب کہ اس کے ٹکڑے کر دیے جائیں۔ زمانۂ جاہلیت میں عربوں کا طریقہ تھا کہ وہ اونٹ ذبح کر کے اس کے ٹکڑے کر دیتے اور ان ٹکڑوں پر جوئے کے تیروں کے ذریعے پانسے ڈالتے، جس کا پانسہ نکلتا اس پر لگے ہوئے نشان کو دیکھتے۔ پھر اسی نشان کے حساب سے انھیں حصے ملتے۔

اس بنا پر جوئے کی تمام شکلوں پر لفظ میسر کا اطلاق کیا گیا۔ حضرت ابن عباسؓ، قتادہ، معاویہ بن صالح، عطاء، طاؤس اور مجاہد کا قول ہے کہ المیسر سے مراد قمار یعنی جوا ہے۔ عطاء، طاؤس، اور مجاہد کا یہ بھی قول ہے کہ اس کا اطلاق اس کھیل پر بھی ہوگا جو بچے اخروٹ اور نرد کے مہروں کے ذریعے کھیلتے ہیں۔ علی بن زید سے یہ روایت ہے جو انھوں نے قاسم سے، انھوں نے ابوامامہ سے انہوں نے حضرت ابوموسیٰؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے۔ آپ نے فرمایا (اجتنبوا ھذہ الکعاب الموسومۃ التی یزجربھا زجرًا فانھا من المیسر نرد کے ان نشان زدہ مہروں سے بچو جن سے شگون لیا جاتا ہے، کیونکہ یہ بھی جوئے کی ایک صورت ہے) سعید بن ابی ہند نے حضرت ابوموسیٰؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لعب بالنرد فقد عصی اللہ ورسولہ۔ جو شخص نرد کے مہروں سے کھیلا اس نے اللہ اور اس کے رسولؐ کی نافرمانی کی)

حماد بن سلمہ نے قتادہ سے، انھوں نے کلاس سے یہ روایت کی ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ اگر تم اتنے انڈے کھا لو گے تو تمھیں فلاں چیز دے دوں گا۔ جب یہ معاملہ حضرت علیؓ کے پاس پہنچا تو آپ نے اسے قمار قرار دے کر اس سے روک دیا۔ اہلِ علم کے درمیان جوئے کی حرمت کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے نیز یہ کہ شرط لگانا بھی جوا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ شرط لگانا جوا ہے۔

پہلے شرط لگانا جائز تھا پھر حرام ٹھہرا

زمانہ جاہلیت میں لوگ اپنا مال اور اپنی بیوی تک کی شرط لگا دیتے تھے۔ یہ بات ان کے ہاں درست تھی حتیٰ کہ اس کی حرمت نازل ہو گئی۔ حضرت ابوبکرؓ نے مشرکین سے شرط لگائی تھی جب یہ آیت نازل ہوئی (الٓمٓ غُلِبَتِ الرُّومُ۔ رومی مغلوب ہو گئے) اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ سے فرمایا تھا کہ شرط میں اضافہ کر دو اور مدت بڑھا دو۔ پھر آپ نے شرط لگانے کی ممانعت کر دی اور جوئے کی حرمت کے ساتھ شرط لگانے کی اباحت منسوخ ہو گئی۔ اس کی ممانعت میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

یکطرفہ شرط جائز ہے

البتہ اونٹوں، گھوڑوں کی دوڑ اور تیر اندازی کے مقابلے میں شرط لگانے کی اجازت ہے۔ جب اس کی صورت یہ ہو کہ جیتنے کی صورت میں لینے والا ایک ہو لیکن اگر دوسرا جیت جائے تو وہ کچھ بھی نہ لے۔ اگر دونوں نے یہ شرط لگائی کہ جو جیت جائے گا وہ لے گا اور جو ہار جائے گا وہ دے گا تو یہ شرط باطل ہو گی۔

اگر ان دونوں نے اپنے درمیان ایک تیسرے شخص کو اس شرط پر داخل کر لیا کہ اگر وہ جیت جائے گا تو مستحق ہو جائے گا اور اگر نہیں جیتے گا تو اسے کچھ نہیں ملے گا تو یہ شرط جائز ہو گی۔ اس تیسرے شخص کا نام حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے محلل یعنی حلال کر دینے والا رکھا ہے۔

حضرت ابوہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔ آپ نے فرمایا (لا سبق الا

فی خف او حافر او نصل مسابقت صرف اونٹوں یا گھوڑوں یا تیروں میں ہو سکتی ہے)

حضرت ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے گھوڑوں میں مسابقت کرائی تھی۔ اس کی خصوصیت یہ تھی کہ اس کے ذریعے گھوڑوں کو دوڑنے کی مشق ہوتی ہے اور انھیں دوڑ کی عادت ہو جاتی ہے۔ نیز اس کے ذریعے دشمن کے خلاف اپنی قوت اور طاقت کا مظاہرہ ہوتا ہے۔

قول باری ہے (وَاَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ دشمنوں کے مقابلے کے لیے جہاں تک تم سے ہو سکے طاقت اور قوت تیار کرو) روایت میں ہے کہ اس سے مراد تیر اندازی ہے نیز (وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ اور تیار بندھے رہنے والے گھوڑے) اس قول باری کا اقتضاء یہ ہے کہ گھڑ دوڑ کے مقابلے جائز ہوں کیونکہ دشمن کے خلاف اس کے ذریعے طاقت و قوت حاصل ہوتی ہے۔ یہی کیفیت تیر اندازی کی بھی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے جوئے کی حرمت کا جو ذکر فرمایا ہے وہ غلاموں میں قرعہ اندازی کی تحریم کا بھی موجب ہے جبکہ انھیں آزاد کرنے والا شخص بیمار ہوا اور پھر وہ مر جائے۔ اس لیے کہ اس میں جوئے کا مفہوم پایا جاتا ہے یعنی کسی کو کامیاب بنا دینا اور کسی کو ناکام۔

البتہ تقسیم میں قرعہ اندازی جائز ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ہر شخص کو اس کا پورا پورا حصہ مل جاتا ہے۔ قرعہ اندازی کے ذریعے صرف اس کی تعیین ہوتی ہے۔ اس میں کسی ایک کے غالب آجانے کا امکان نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم۔

یتیم کے مال میں تصرّف

قولِ باری ہے (وَ يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْيَتٰمٰى قُلْ اِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَاِنْ تُخَالِطُوْهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ - اور آپ سے پوچھتے ہیں کہ یتیموں کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے، کہہ دیجئے، جس طرزِ عمل میں ان کے لیے بھلائی ہو وہی اختیار کرنا بہتر ہے اور اگر تم اپنا اور ان کا خرچ اور رہنا سہنا مشترک رکھو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں آخر وہ تمہارے بھائی بند ہی تو ہیں)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یتیم وہ ہوتا ہے جو اپنے ماں باپ میں سے ایک سے تنہا رہ جائے چنانچہ باپ کے رہتے ہوئے ماں کی وفات کی وجہ سے وہ یتیم ہوتا ہے اس کے برعکس صورت میں بھی وہ یتیم ہوتا ہے البتہ یتیم کا اطلاق زیادہ تر اس صورت میں ہوتا ہے جب باپ نہ ہو خواہ ماں زندہ ہی کیوں نہ ہو۔ باپ زندہ ہونے کی صورت میں ماں کی وفات کی وجہ سے بہت ہی کم یتیم کا اطلاق ہوتا ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے یتیموں کے سلسلے میں جتنے احکام بیان کیے ہیں ان میں وہ یتیم مراد ہیں جن کے باپ موجود نہ ہوں اور وہ نابالغ ہوں۔ بالغ ہونے کے بعد ایسے شخص پر یتیم کا اطلاق بطور مجاز ہوتا ہے، کیونکہ یتیمی سے ان کا زمانہ بہت قریب ہوتا ہے۔ اس بات کی دلیل کہ تنہا رہ جانے والے کو یتیم کہا جاتا ہے، یہ ہے کہ عربوں کے نزدیک تنہا رہ جانے والی بیوی کو بھی یتیمہ کا نام دیا جاتا ہے خواہ وہ بڑی ہو یا چھوٹی۔ شاعر کا شعر ہے۔

ان القبور تنكح الايامى   النسوة الارامل اليتامى

بے شک قبریں بیوہ عورتوں سے نکاح کر لیتی ہیں وہ عورتیں جو بیوہ اور شوہر کی وفات کے بعد تنہا رہ جاتی ہیں۔ ٹیلے کو بھی یتیمہ کہتے ہیں اس لیے کہ وہ اپنے گرد کے ماحول میں تنہا ہوتا ہے۔ ایک شاعر نے اپنی اونٹنی کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے۔

قوداء يملك رحلها   مثل اليتيم من الاذانب

بہ او ٹنی ایسی سدھائی ہوئی ہے کہ ایک تنہا ، ٹیلے کی طرح خرگوش بھی اس کے کجاوے کو اپنے قابو میں کر سکتا ہے۔ اگر سیپ میں ایک ہی موتی ہو تو اسے "دُرَّة یتیمة" کہا جاتا ہے کیونکہ سیپ میں وہ تنہا ہوتا ہے اور اس کی کوئی نظیر نہیں ہوتی۔ خلیفہ ابوالعباس سفاح کی مدح اور خوارج کے مختلف مذاہب کے متعلق ابن المقفع نے کتاب لکھی ہے جس کا نام اس نے یتیمۃ الدہر رکھا ہے۔ ابوتمام نے اس کے متعلق یہ شعر کہا ہے۔

ے وکثیّر عزّة یوم بین ینسب وابن المقفع فی الیتیمة یسهب

مشہور شاعر اور عزّہ کا عاشق کثیر جس دن تشبیب بیان کرتا ہے تو عورتوں کے حسن و خوبصورتی کی خوب شرح کرتا ہے اور ابن المقفع اپنی کتاب یتیمہ الدہر میں بھی ایک چیز کے بیان میں بہت طوالت اختیار کرتا ہے۔ اب جبکہ یتیم کا اسم تنہا ، رہ جانے والے کے لیے ہے تو یہ ہر اس فرد کو شامل ہو گا جس کی ماں یا باپ گذر گیا ہو خواہ وہ خود نابالغ ہو یا بالغ۔ تاہم اس کا اطلاق اس بچے پر ہوتا ہے جو نابالغ ہو اور اس کا باپ دنیا میں موجود نہ ہو۔

ہمیں جعفر بن محمد نے ، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے ، انہیں ابو عبید نے ، انہیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے ، انہوں نے علی بن ابی طلحہ سے ، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قول باری (وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْيَتَامٰى قُلْ اِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ) کی تفسیر میں بیان کیا کہ جب اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (اِنَّ الَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ اَمْوَالَ الْيَتَامٰى ظُلْمًا اِنَّمَا يَاْكُلُوْنَ فِيْ بُطُوْنِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيْرًا) وہ لوگ جو ظلم کے ساتھ یتیموں کے مال کھاتے ہیں وہ اپنے پیٹ جہنم کی آگ سے بھرتے ہیں انہیں جلد ہی جہنم کی بھڑکتی ہوئی آگ میں جھونک دیا جائے گا)۔

تو مسلمان یتیموں کو اپنے ساتھ رکھنے کو ناپسند کرنے لگے اور اپنے ساتھ ان کے مشترک رہن سہن اور خرچ وغیرہ کو گناہ کی بات سمجھنے لگے۔ مسلمانوں نے اس کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار بھی کیا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْيَتَامٰى لوگ آپ سے یتیموں کے متعلق پوچھتے ہیں) تا قول باری (وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ لَاَعْنَتَكُمْ ، اگر اللہ چاہتا تو تمہارے لیے تنگی پیدا کر دیتا) یعنی اگر اللہ چاہتا تو تمھیں حرج اور تنگی میں ڈال دیتا لیکن اس نے تمہارے لیے وسعت اور آسانی پیدا کر دی۔

اس لیے فرمایا (وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيْرًا فَلْيَاْكُلْ بِالْمَعْرُوْفِ ، یتیم کا جو سرپرست مال دار ہو وہ پرہیزگاری سے کام لے اور جو فقیر ہو وہ معروف طریقے سے کھائے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ آپ نے فرمایا (ابتغوا باموال الیتامی لا تاکلها الصدقة ، یتیموں کے مال میں خرید و فروخت

کرو یعنی تجارت میں لگاؤ انہیں اس طرح پڑا نہ رہنے دو کہ زکوٰۃ انہیں کھا جائے، یعنی زکوٰۃ ادا کرتے کرتے ان کا مال ختم ہو جائے۔ حضرت عمرؓ سے یہ روایت موقوفاً بھی مروی ہے، حضرت عمرؓ، حضرت عائشہؓ حضرت ابن عمرؓ، قاضی شریح اور تابعین کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ یتیم کا مال مضاربت اور تجارت کے لیے دیا جا سکتا ہے۔ یہ آیت بہت سے احکام پر مشتمل ہے۔

قول باری (قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ) اس پر دلالت کر رہا ہے کہ یتیم کے مال کو اپنے مال کے ساتھ ملا لینا اور اس میں خرید و فروخت کے ذریعے تصرف کرنا بشرطیکہ اس میں یتیم کا فائدہ ہو، مضاربت کے طور پر کسی دوسرے کے حوالے کر دینا اور یتیم کے سرپرست کا خود مضاربت کرنا سب جائز ہے۔

آیت میں اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ پیش آنے والے نئے واقعات کے احکام کے متعلق اجتہاد کرنا جائز ہے۔ اس لیے کہ آیت میں جس اصلاح یعنی بھلائی کے طرز عمل کا ذکر ہے وہ صرف اجتہاد اور غالب گمان کے ذریعے معلوم کیا جا سکتا ہے۔

اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ یتیم کا سرپرست یتیم کے مال میں سے اپنے لیے خرید سکتا ہے بشرطیکہ اس میں یتیم کی بہتری مقصود ہو۔ وہ اس طرح کہ یتیم کو جو کچھ ہاتھ آئے اس کی قیمت اس سے زیادہ ہو جو اس کی ملکیت سے نکل جائے۔

یہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے نیز سرپرست اپنے مال میں سے یتیم کے ہاتھوں فروخت بھی کر سکتا ہے۔ اس لیے کہ اس میں بھی اس کی بھلائی پیش نظر ہوتی ہے۔ آیت کی اس پر بھی دلالت ہو ہے کہ سرپرست کو اگر اس میں بھلائی نظر آئے تو وہ یتیم کا نکاح بھی کرا سکتا ہے۔

ے نزدیک یہ صورت اس وقت درست ہے جبکہ ولی اور یتیم کے درمیان قرابت داری
نہیں کرا سکتا جس کے ساتھ یتیم کی رشتہ داری نہ ہو اس لیے کہ نفس وصیت سے
حاصل نہیں ہوتی۔ لیکن ظاہر آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ قاضی
لاح اور بھلائی کو پیش نظر رکھتے ہوئے وہ اس کا نکاح کرا دے اور

کا ولی اسے ایسی تعلیم دلوائے جس میں دینی لحاظ سے
ر سے بھی آراستہ کرے، اس کے لیے گنجائش
صنعت و تجارت کی تعلیم کی خاطر اسے
س اس کی بھلائی پیش نظر ہوتی ہے۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جس شخص کی سرپرستی میں اس کا کوئی یتیم رشتہ دار پرورش پا رہا ہو تو اسے اس بات کی اجازت ہے کہ صنعت وحرفت کی تعلیم کی غرض سے اسے کسی کے پاس بٹھا دے، امام محمد کا قول ہے کہ اسے اجازت ہے کہ اس پر اس کے مال سے خرچ کرے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر یتیم کو ہبہ کے طور پر کوئی مال دیا جائے تو اس کا سرپرست اس مال کو اپنے قبضے میں لے لے اس لیے کہ اسی میں یتیم کی بہتری ہے۔ غرض ظاہر آیت ان تمام صورتوں کے جواز کا تقاضا کرتا ہے۔

قولِ باری (وَیَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْیَتٰمٰی قُلْ اِصْلَاحٌ لَّھُمْ خَیْرٌ) میں مراد یہ ہے "وَیَسْئَلُوْنَکَ الْقُوَّامَ علی الایتام اَلْکَافِلِیْنَ لَھُمْ" (آپ سے یتیموں کے سرپرستوں کے متعلق پوچھتے ہیں جو ان کی کفالت کریں) اس میں یتیم کا ہر محرم رشتہ دار داخل ہے۔ اس لیے کہ وہی یتیم کو سنبھال سکتا ہے۔ اس کی حفاظت، نگہداشت اور پرورش کر سکتا ہے اور قولِ باری (قُلْ اِصْلَاحٌ لَّھُمْ خَیْرٌ) میں اصلاح کی خاطر وہ تمام صورتیں آجاتی ہیں جن کا ذکر ہم پچھلی سطور میں کر آئے ہیں۔ جن میں یتیم کے مال میں تصرف اس کا نکاح، اس کی تعلیم اور تادیب سب شامل ہیں۔

قولِ باری (خَیْرٌ) کئی معانی پر دلالت کر رہا ہے۔ ایک یہ کہ یتیموں پر ان طریقوں سے تصرف کی اباحت جو ہم ذکر کر آئے ہیں۔ دوم یہ کہ یتیم کی سرپرستی حصولِ ثواب کا ذریعہ ہے کیونکہ خیر کہا ہے۔ اور جو چیز خیر ہوتی ہے اس کے کرنے سے ثواب کا استحقاق ہو جا
سوم یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اسے واجب نہیں کیا بلکہ اس پر ثواب کا وعدہ
دلالت کرتا ہے۔ یتیم کے ولی پر تجارت وغیرہ کے ذریعے اس کے مال میں تصر
نہیں ہے اور نہ ہی وہ اس کی شادی کرانے پر مجبور ہے۔ اس لیے کہ ظاہر لفظ
ہے کہ اس سے مراد ترغیب اور ارشاد ہے۔

قولِ باری (وَاِنْ تُخَالِطُوْھُمْ فَاِخْوَانُکُمْ) میں اس بات کی اباحت ہے کہ ولی اس
ساتھ یتیم کے مال کو ملا سکتا ہے، اس میں تجارت وغیرہ کے ذریعے تصرف بھی کر سکتا
یہ بھی اجازت ہے کہ ولی نکاح وغیرہ کے ذریعے یتیم کو اپنے خاندان میں داخل کر سکے
اسے اپنا داماد بنا لے یا یتیم لڑکی کو اپنی بہو بنا لے وغیرہ۔ اس طریقے سے وہ یتیم کو ا
میں شامل کرے گا اور خود بھی اس کے خاندان میں شامل ہو جائے گا۔

قولِ باری (وَاِنْ تُخَالِطُوْھُمْ) میں اپنے مال کے ساتھ یتیم کے مال کو ملا لینے، اس

کرنے کی اباحت اور اپنی اولاد میں سے کسی کے ساتھ اس کا نکاح پڑھانے کا جواز ہے۔ اسی طرح اگر وہ اس کا نکاح کسی ایسے فرد کے ساتھ پڑھا دے جو اس کے زیر کفالت ہو اس کا بھی اس آیت سے جواز معلوم ہوتا ہے۔ اس طریقے سے آیت پر عمل ہوگا اور اس کے ساتھ یتیم کی مخالطت ہو جائے گی۔ اس بات کی دلیل کہ مخالطت کا لفظ ان تمام صورتوں کو شامل ہے۔ اگر کوئی کسی کا شریک یعنی حصہ دار ہو تو اس وقت یہ کہا جاتا ہے "فلان خلیط فلانٍ" اسی طرح یہ فقرہ اس وقت بھی بولا جاتا ہے۔ جب کوئی شخص کسی کے ساتھ لین دین یا خرید و فروخت کرتا ہو یا ایک ساتھ اٹھنا، بیٹھنا اور کھانا پینا ہو اگرچہ وہ اس کا شریک نہ بھی ہو۔

اسی طرح اگر کوئی کسی کے ساتھ شادی بیاہ کے ذریعے رشتہ داری کرے تو اس وقت یہ کہا جاتا ہے "قد اختلط فلان بفلانٍ" (فلاں فلاں کے ساتھ مل گیا ہے) یہ تمام معانی لفظ "خلطۃ" سے ماخوذ ہیں جس کا معنی ہے "حقوق میں کسی تمیز کے بغیر اشتراک"، اس مخالطت کی صحت کے لیے اصلاح کی شرط ہے جو آیت میں دو طریقوں سے بیان ہوئی ہے :

اوّل یہ کہ لوگوں کے سوال کے جواب میں یتیموں کا معاملہ بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے اصلاح کے ذکر کو مقدم کیا ہے دوم یہ کہ مخالطت کے ذکر کے فوراً بعد یہ ارشاد فرمایا (وَاللّٰهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ، اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ فساد کرنے والا کون ہے اور اصلاح کرنے والا کون)۔

اوپر کے بیان سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ آیت اس امر کے جواز پر مشتمل ہے کہ ولی اپنے مال کے ساتھ یتیم کے مال کی وہ مقدار ملا سکتا ہے جس کے متعلق اسے غالب گمان ہو کہ یتیم کو اپنے ساتھ رکھنے کی صورت میں مال کی یہ مقدار یتیم پر خرچ ہو جائے گی جیسا کہ حضرت ابن عباس سے مروی ہے۔

اسی طرح آیت کی دلالت مناھدہ کے جواز پر بھی ہو رہی ہے جو عام طور پر لوگ سفر کے دوران کرتے ہیں۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک ساتھ سفر کرنے والے اپنے اپنے اخراجات کا ایک متعین حصہ نکال کر اکٹھا کر کے ملا لیتے ہیں اور پھر اس سے سب کا خرچ چلاتے ہیں۔ اس میں بعض لوگ بعض کے مقابلہ میں بسیار خور ہوتے ہیں اور بعض کم خور لیکن جب اللہ تعالیٰ نے یتیموں کے مال میں اس صورت کو جائز کر دیا ہے تو پھر یہ صورت ان بالغوں کے مال میں جو بطیبِ خاطر اپنا اپنا مال ملا لیتے ہیں بطریقِ اولیٰ جائز ہونی چاہیئے۔

مناھدہ کے جواز کے لیے اصحاب کہف کے واقعہ میں نظیر موجود ہے۔ ارشادِ باری ہے (فَابْعَثُوْا اَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هٰذِهٖۤ اِلَى الْمَدِيْنَةِ فَلْيَنْظُرْ اَيُّهَاۤ اَزْكٰى طَعَامًا، اپنے میں سے کسی کو یہ چاندی

کا سکہ دے کر شہر بھیجو پھر وہ وہاں جا کر دیکھے کہ اچھا کھانا کہاں ملتا ہے) آیت میں مذکورہ چاندی کا سکہ سب کا تھا اس لیے کہ قول باری ہے (بِوَرِقِكُمْ) اس سکے کی نسبت پوری جماعت کی طرف کی گئی ہے اور پھر اس سے کھانے کی چیز خرید کر لانے کو کہا گیا ہے تاکہ سب مل کر اسے کھائیں۔

قول باری (وَاِنْ تُخَالِطُوْهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ) مشارکت اور مخالطت کے جواز پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں ساتھ ہی ساتھ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اصلاح کی جو کوشش کر رہا ہے اس میں وہ ثواب کا مستحق ٹھہرے گا۔ اس لیے کہ قول باری (فَاِخْوَانُكُمْ) اس پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ بھائی کی فلاح وبہبود کے لیے کوشاں ہو کر اس کی مدد کی ترغیب دی جا رہی ہے۔ قول باری ہے (اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَةٌ فَاَصْلِحُوْا بَيْنَ اَخَوَيْكُمْ، تمام مسلمان آپس میں بھائی بھائی ہیں اس لیے تم اپنے دو بھائیوں کے درمیان صلح کرا دو) اسی طرح قول رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے (واللہ فی عون العبد ما دام العبد فی عون اخیہ، جب تک ایک شخص اپنے بھائی کی مدد میں لگا رہتا ہے اللہ تعالیٰ بھی اس کی مدد میں لگا رہتا ہے)۔ اس بنا پر قول باری (فَاِخْوَانُكُمْ) اس نیکی کی طرف ترغیب اور ارشاد پر دلالت کر رہا ہے نیز اس سلسلے میں جتنا کچھ کیا جائے اس پر ثواب کے استحقاق پر بھی دلالت ہو رہی ہے۔

قول باری ہے (وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَاَعْنَتَكُمْ، اور اگر اللہ چاہتا تو اس معاملے میں تم پر سختی کرتا) اس سے مراد یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو تمہیں اس حکم کا مکلف بنانے کے سلسلے میں تمہارے لیے تنگی پیدا کر دیتا اور تمہیں وہ یتیموں کو اپنے ساتھ شامل کر لینے اور ان کے مال میں تصرف کرنے سے تمہیں روک دیتا اور تمہیں اپنے مال کو ان کے مال سے جدا رکھنے کا حکم دے دیتا یا یہ کہ تم پر ان کے مال میں تصرف واجب کر دیتا اور ان کا مال تجارت میں لگا کر ان کے لیے نفع حاصل کرنا ضروری قرار دے دیتا۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے وسعت پیدا کر دی اور آسانی مہیا کر دی، نیز تمہیں اصلاح کی خاطر ان کے مال میں تصرف کی اجازت دے دی اور پھر اس پر تم سے ثواب کا بھی وعدہ کیا۔ اللہ تعالیٰ نے تم پر یہ تمام واجب نہیں کیں کہ پھر تم ان کی وجہ سے تنگ ہوتے، اللہ تعالیٰ نے یہ اس لیے کیا کہ تمہیں اپنی نعمتیں یاد دلائے، بندوں کے لیے آسانی اور وسعت کا اعلان کرے اور یہ بتا دے کہ وہ ہمیشہ اپنے بندوں کی بھلائی چاہتا ہے

قول باری (فَاِخْوَانُكُمْ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ مسلمانوں کے بچے بھی احکام کے لحاظ سے مومن ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ اللہ نے انہیں "تمہارے بھائی" کہہ کر پکارا ہے نیز اللہ کا یہ بھی فرمان ہے (اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَةٌ) واللہ اعلم!

مشرک عورتوں کے ساتھ نکاح

قولِ باری ہے (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ، مشرک عورتیں جب تک ایمان نہ لے آئیں ان کے ساتھ نکاح نہ کرو) ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے حدیث بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابوعبید نے، انہیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انہوں نے ابوطلحہ سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ اللہ تعالیٰ نے بیان کیا (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ) پھر اہلِ کتاب کو اس سے مستثنیٰ کر دیا۔

چنانچہ فرمایا (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ اِذَا اٰتَيْتُمُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ مُحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسَافِحِيْنَ وَلَا مُتَّخِذِيْ اَخْدَانٍ، اور محفوظ عورتیں بھی تمہارے لیے حلال ہیں جو ان قوموں میں سے ہوں جن کو تم سے پہلے کتاب دی گئی تھی۔ بشرطیکہ تم ان کے مہر ادا کر کے نکاح میں ان کے محافظ بنو، نہ یہ کہ آزاد شہوت رانی کرنے لگو یا چوری چھپے آشنائیاں کرو)۔

حضرت ابن عباسؓ نے محصنات کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا کہ پاکدامن ہوں بدکار نہ ہوں۔ یہ کہہ کر حضرت ابن عباسؓ نے بتا دیا کہ قولِ باری (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ) قولِ باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) پر مرتب ہے اور کتابی عورتیں ان سے مستثنیٰ ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ یہ آیت کتابی اور غیر کتابی تمام عورتوں کو عام ہے۔

ہمیں جعفر بن محمد نے، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابوعبید، انہیں یحییٰ بن سعید نے عبیداللہ بن نافع سے، انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت بیان کی کہ آپ اہلِ کتاب کے طعام میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے لیکن ان کی عورتوں سے نکاح کو مکروہ خیال کرتے تھے۔ ابوعبید کہتے ہیں کہ ہمیں عبداللہ بن صالح نے، انہیں لیث نے، انہیں نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی جب آپ سے یہودی یا نصرانی عورت سے نکاح کے بارے میں پوچھا جاتا تو آپ فرماتے کہ اللہ تعالیٰ

نے مشرک عورتوں کو مسلمانوں پر حرام کر دیا ہے

آپ یہ بھی فرماتے کہ "مجھے کسی ایسے شرک کا علم نہیں جو اس بات سے بڑھ کر ہو ۔۔۔۔۔ یا یوں فرماتے، اس سے زیادہ عظیم ہو ۔۔۔۔۔ کہ کوئی عورت یہ کہے کہ میرا رب حضرت عیسیٰ ؑ یا اللہ کے بندوں میں سے کوئی بندہ ہے۔" حضرت ابن عمرؓ نے پہلی روایت میں کتابی عورت سے نکاح کو مکروہ کہا ہے لیکن تحریم کا ذکر نہیں کیا جبکہ دوسری روایت میں صرف آیت کی تلاوت کی لیکن قطعی طور پر کوئی بات نہیں کی اور یہ بتایا کہ عیسائیوں کا مذہب شرک ہے

ہمیں ابو عبید نے روایت کی، انہیں علی بن سعد نے ابو الملیح سے، انہوں نے میمون بن مہران سے کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہا کہ ہم ایسی سرزمین میں رہتے ہیں جہاں ہمارے ساتھ اہلِ کتاب بھی بستے ہیں، ہم ان کے ساتھ شادی بیاہ بھی کرتے ہیں اور ان کا کھانا بھی کھا لیتے ہیں۔ یہ سن کر حضرت ابن عمرؓ نے کہا میرے سامنے آیت تحلیل اور آیت تحریم دونوں تلاوت کر دیں۔ میں نے پھر کہا کہ یہ آیتیں تو میں بھی پڑھتا ہوں لیکن ہم ان کی عورتوں سے نکاح کرتے اور ان کا کھانا کھاتے ہیں یہ سن کر حضرت ابن عمرؓ نے دوبارہ آیت تحلیل اور آیت تحریم کی تلاوت کر دی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کا اباحت یا ممانعت کے جواب سے پہلو تہی کر کے آیت کی تلاوت کر دینا اس بات کی دلیل ہے کہ آپ کو اس کے حکم کے متعلق توقف تھا یعنی اس حکم کے متعلق آپ کوئی قطعی رائے نہیں رکھتے تھے، کراہت کی جو روایت آپ سے منقول ہے وہ اس بات کی دلیل ہے کہ آپ کے نزدیک یہ کراہت تحریم کی بنا پر نہیں تھی، جس طرح کہ ایسی کتابی عورتوں سے نکاح کرنا جن کا تعلق اہل حرب سے ہو یعنی ایسے لوگوں سے ہو جو مسلمانوں سے برسرِ پیکار ہوں۔ یہ کراہت بھی تحریم کی بنا پر نہیں ہوتی۔

کتابی عورتوں سے نکاح پر صحابہ کا تعامل

صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت سے کتابی عورتوں سے نکاح کی اباحت منقول ہے ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں سعید بن ابی مریم نے یحییٰ بن ایوب اور نافع بن یزید سے، انہوں نے عفرہ کے آزاد کردہ غلام عمر سے روایت کی۔

عمر کہتے ہیں کہ میں نے عبد اللہ بن علی بن السائب کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضرت عثمانؓ نے نائلہ بنت الفرافصہ الکلبیہ سے نکاح کر لیا۔ نائلہ عیسائی تھیں، حضرت عثمانؓ نے بیویوں کی

موجودگی میں ان سے نکاح کیا تھا۔ اسی سند سے راوی نافع کے ذکر کے بغیر یہ مروی ہے کہ حضرت طلحہؓ بن عبید اللہ نے شام کی رہنے والی ایک یہودی عورت سے نکاح کیا تھا۔

حضرت حذیفہؓ کے متعلق یہ روایت ہے کہ آپ نے ایک یہودی عورت سے نکاح کر لیا حضرت عمرؓ کو جب پتہ چلا تو آپ نے حضرت حذیفہؓ کو لکھا کہ وہ اس عورت کو چھوڑ دیں۔ حضرت حذیفہؓ نے جواب میں لکھا کہ مجھے بتایا جائے کہ آیا یہ عورت میرے لیے حرام ہے؟ حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ "حرام تو نہیں ہے لیکن مجھے ڈر ہے کہ کہیں تم لوگ اس طرح بدکار یہودی عورتوں سے ازدواجی تعلقات نہ قائم کرلو"

تابعین کی ایک جماعت سے بھی کتابی عورتوں سے نکاح کی اباحت منقول ہے۔ ان میں حسن بصری، ابراہیم نخعی اور شعبی شامل ہیں۔ ہمیں اس کا علم نہیں ہے کہ کسی صحابی یا تابعی نے ان سے نکاح کی تحریم کا فتوی دیا ہو۔ حضرت ابن عمرؓ سے جو روایت ہے وہ تحریم پر دلالت نہیں کرتی اس سے تو صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ اسے پسند نہیں کرتے تھے جس طرح کہ حضرت عمرؓ سے کراہت کی روایت ہے کہ آپ نے حضرت حذیفہؓ کے نکاح کو پسند نہیں کیا تھا جو انہوں نے ایک کتابی عورت سے کیا تھا۔

دوسری طرف حضرت عثمانؓ، حضرت طلحہؓ اور حضرت حذیفہؓ نے کتابی عورتوں سے نکاح کیا تھا اگر یہ نکاح صحابۂ کرام کے ہاں حرام ہوتا تو اس پر سب نکیر کرتے اور اس کے مخالف ہو جاتے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس نکاح کے جواز پر سب کا اتفاق تھا۔

قولِ باری (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ) کتابی عورتوں سے نکاح کی حرمت کو واجب نہیں کرتا۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔ اول یہ کہ لفظ 'الْمُشْرِكَاتِ' کا ظاہر اطلاق کی صورت میں بت پرستوں کو شامل ہوتا ہے اور اس میں کتابی عورتیں داخل نہیں ہوتیں۔ اگر ان کے دخول کے لیے کوئی دلالت موجود ہو تو پھر وہ اس کے ذیل میں آتی ہیں۔

آپ یہ قولِ باری نہیں دیکھتے (مَا يَوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ وَلَا الْمُشْرِكِيْنَ اَنْ يُّنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ خَيْرٍ مِّنْ رَّبِّكُمْ) یہ لوگ جنھوں نے دعوتِ حق کو قبول کرنے سے انکار کر دیا خواہ اہلِ کتاب میں سے ہوں یا مشرک، ہرگز یہ پسند نہیں کرتے کہ تمہارے رب کی طرف سے تم پر کوئی بھلائی نازل ہو) نیز قولِ باری (لَمْ يَكُنِ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ وَالْمُشْرِكِيْنَ مُنْفَكِّيْنَ، جو لوگ کافر تھے اہلِ کتاب میں سے وہ باز آنے والے نہ تھے)۔

ان دونوں آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب اور مشرکین کے درمیان لفظی طور پر فرق رکھا ہے۔ اس کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ معطوف معطوف علیہ کا غیر ہو الّا یہ کہ کوئی ایسی دلالت قائم ہو جائے جو یہ ثابت کردے کہ اسم سب کو شامل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے الگ سے ان کا ذکر کیا اس میں ایک قسم کی تعظیم یا تاکید پائی جاتی ہے۔

جس طرح کہ یہ قول باری ہے (مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَرُسُلِهٖ وَجِبْرِيْلَ وَمِيْكٰلَ، جو شخص اللہ اس کے فرشتوں، اس کے پیغمبروں اور جبریل و میکائیل کا دشمن ہو.........) آیت میں حضرت جبریل اور حضرت میکائیل کا الگ سے ذکر ہوا حالانکہ یہ دونوں لفظ 'مَلٰٓئِكَتِهٖ' میں داخل ہیں اس کا مقصد ان دونوں کی عظمت شان بیان کرنا ہے۔

زیادہ ظاہر بات جو ہے وہ یہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کا غیر ہوتا ہے الّا یہ کہ ایسی دلیل موجود ہو جو یہ ثابت کردے کہ معطوف معطوف علیہ کے جنس میں سے ہے۔ اب یہاں اہلِ کتاب پر مشرکین کو عطف کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مشرکین اور اہلِ کتاب ایک دوسرے کے غیر ہیں۔ اور نکاح کی حرمت بت پرست مشرکین تک محدود ہے

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر یہ حکم سب کے لیے عام ہوتا یعنی اس میں اہلِ کتاب اور مشرکین دونوں شامل ہوتے تو اس صورت میں یہ ضروری تھا کہ یہ عموم قولِ باری (وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ) کے حکم پر مرتب ہو۔ اور جہاں تک ان دونوں آیتوں پر عمل ممکن ہوتا ہم ایک کو دوسری کی وجہ سے منسوخ قرار نہ دیتے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قولِ باری (وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ) میں وہ کتابی عورتیں مراد ہیں جو اسلام لے آئی تھیں۔ ارشادِ باری ہے (وَاِنَّ مِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ لَمَنْ يُّؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَمَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ، اہلِ کتاب میں سے ایسے بھی ہیں جو اللہ پر اور اس کتاب پر ایمان رکھتے ہیں جو تمہاری طرف نازل کی گئی ہے)۔

اسی طرح قولِ باری ہے (مِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ اُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَّتْلُوْنَ اٰيٰتِ اللّٰهِ اٰنَآءَ الَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُوْنَ، اہلِ کتاب میں سے ایک گروہ ایسا بھی ہے جو راہِ راست پر قائم ہے۔ راتوں کو اللہ کی آیات تلاوت کرتے اور اس کے آگے سجدہ ریز ہو جاتے ہیں)۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات تو خلاف مفروض ہے جو قائل اور استدلال کرنے والے کی غباوت ذہنی کا پتہ دیتی ہے۔

اس استدلال کے بطلان کی دو وجہیں ہیں۔ اوّل یہ کہ اہلِ کتاب کے اسم کا جب بھی اطلاق کیا

جاتا ہے وہ ان کے کافروں کو شامل ہوتا ہے جیسا کہ قول باری ہے (مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ حَتّٰی یُعْطُوا الْجِزْیَۃَ عَنْ یَدٍ، ان اہل کتاب سے لڑو یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھوں سے جزیہ دیں اور چھوٹے بن کر رہیں)۔

اسی طرح قول باری ہے (وَمِنْ اَھْلِ الْکِتَابِ مَنْ اِنْ تَاْمَنْہُ بِقِنْطَارٍ یُؤَدِّہٖ اِلَیْکَ، اور اہل کتاب میں سے ایسا بھی ہے کہ اگر تم اس کے اعتماد پر مال و دولت کا ایک ڈھیر بھی اسے دے دو تو وہ تمہیں ادا کر دے گا) اسی طرح کی اور آیات جن میں اہل کتاب کا لفظ بغیر کسی قید کے علی الاطلاق استعمال کیا گیا ہے۔ یہ لفظ یہود و نصاریٰ دونوں کو شامل ہے۔ اس سے ایسے افراد سمجھ میں نہیں آتے جو پہلے اہل کتاب تھے اور پھر مسلمان ہو گئے۔

البتہ یہ بات اس وقت سمجھ میں آتی ہے جب یہ ایمان کے ذکر کے ساتھ مقید ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ان میں سے ان لوگوں کا ارادہ کیا جو اسلام لے آئے تھے تو اس ذکر کے ساتھ کہ یہ اہل کتاب ہیں ان کے اسلام کا بھی ذکر کیا۔ چنانچہ قول باری ہے (لَیْسُوْا سَوَاءً مِنْ اَھْلِ الْکِتَابِ اُمَّۃٌ قَائِمَۃٌ یَتْلُوْنَ اٰیَاتِ اللّٰہِ اٰنَاءَ اللَّیْلِ وَھُمْ یَسْجُدُوْنَ)

دوسری وجہ یہ ہے کہ آیت میں مومنات کا ذکر ہے یہ ان مومنات کو بھی شامل ہے جو پہلے اہل کتاب تھیں اور پھر مسلمان ہو گئیں اور ان کو بھی جو پہلے ہی مومنات تھیں۔ اس لیے کہ قول باری ہے (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ مِنْ قَبْلِکُمْ) اب یہ کیسے درست ہو سکتا ہے کہ (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ) سے مراد وہی مومنات ہوں جن کا ابتداء میں ذکر ہو چکا ہے۔

اس قول کے قائلین بعض دفعہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جو علی بن ابی طلحہؓ سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کعبؓ بن مالک نے ایک کتابی عورت سے نکاح کا ارادہ کیا۔ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے فرمایا (انھا لا تحصنك، یہ تمہارے اندر صفت احصان یعنی پاک دامنی پیدا نہیں کرے گی) اس قول میں نہی کے ظاہر الفاظ یہ مفہوم ادا کرتے ہیں کہ ایسا کرنے میں خرابی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس سند سے یہ حدیث مقطوع ہے اور اس جیسی حدیث کے ذریعے ظاہر قرآن پر اعتراض نہیں کیا جا سکتا جو اس کی منسوخیت پر دلالت کرتا ہے اور اس کی تخصیص نہیں کرتا۔ اگر یہ روایت ثابت بھی ہو جائے تو یہ کراہت پر محمول کیا جائے گا جس طرح کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ آپ نے حضرت حذیفہؓ کے ایک یہودی عورت سے نکاح کو ناپسند کیا تھا لیکن

حرام نہیں سمجھا تھا۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (انھا لاتحصنک) دلالت کرتا ہے کیونکہ تحصین، یعنی محصن بنانے کی نفی نکاح کے فاسد ہونے پر دلالت نہیں کرتی جس طرح کہ نابالغ لڑکی یا لونڈی کے ساتھ نکاح سے انسان محصن نہیں ہوتا لیکن پھر بھی ان کے ساتھ نکاح جائز ہوتا ہے۔

ایسی کتابی عورت جو حربی بھی ہو اس کے ساتھ نکاح میں اختلاف ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے روایت سنائی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابوعبید نے، انہیں عباد بن العوام نے سفیان بن حسین سے، انہوں نے الحکم سے، انہوں نے مجاہد سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے آپ نے فرمایا کہ اہل کتاب جب ہم سے برسر پیکار ہوں تو ان کی عورتیں حلال نہیں ہیں۔

پھر آپ نے یہ آیت تلاوت کی (قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ تا وَهُمْ صَاغِرُوْنَ) الحکم کہتے ہیں کہ میں نے ابراہیم سے اس کا ذکر کیا تو انہیں یہ بات بہت اچھی لگی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ ممکن ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے اس بات کو کراہت کی بنا پر ایسا سمجھا ہو۔ ہمارے اصحاب بھی اسے مکروہ سمجھتے ہیں لیکن تحریم کے قائل نہیں ہیں۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپ نے حربی اہل کتاب کی عورتوں کو مکروہ سمجھا ہے۔ قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ) نے حربی اور غیر حربی یعنی ذمی کتابی عورتوں میں فرق نہیں کیا اور دلالت کے بغیر اس عموم میں تخصیص بھی نہیں ہو سکتی۔

رہ گیا قول باری (قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ تا آخر آیت) تو اس کا نکاح کے جواز یا فساد سے کوئی تعلق نہیں ہے اور اگر وجوب قتال نکاح کے فساد کی علت ہوتا تو پھر ضروری ہوتا کہ خوارج اور اسلامی حکومت کے باغیوں کی عورتوں سے بھی نکاح جائز نہ ہو۔ کیونکہ قول باری ہے (فَقَاتِلُوا الَّتِيْ تَبْغِيْ حَتّٰى تَفِيْءَ إِلٰى أَمْرِ اللّٰهِ، پس اس گروہ سے جنگ کرو جو بغاوت کرے یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئے)۔

ہمارے اس بیان سے یہ واضح ہو گیا کہ وجوب قتال کا نکاح کو فاسد کر دینے میں کوئی اثر نہیں ہوتا۔ ہمارے اصحاب نے اسے اس قول باری کی بنا پر مکروہ سمجھا ہے۔ (لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّوْنَ مَنْ حَادَّ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَلَوْ كَانُوْا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيْرَتَهُمْ، تم ایسی کوئی قوم نہیں پاؤ گے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھنے والی ہو اور پھر وہ ان لوگوں سے دوستی کرے جو اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ دشمنی کرتے ہوں خواہ وہ ان کے آباء یا اولاد یا بھائی

کیوں نہ ہوں) اور نکاح سے مودت و محبت پیدا ہوتی ہے۔

قولِ باری ہے (وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ، اللہ نے تمھارے درمیان اسے یعنی نکاح کو محبت اور رحمت کا سبب بنا دیا) جب اللہ نے یہ بنا دیا کہ نکاح مودت اور محبت کا سبب ہے اور اس نے اہلِ حرب سے دوستی کا نٹھنے سے منع فرمایا تو ہمارے اصحاب نے اہلِ حرب کی عورتوں سے نکاح کو مکروہ سمجھا قولِ باری (يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ) اہلِ حرب کے متعلق ہے اہلِ ذمہ سے اس کا تعلق نہیں ہے۔ اس لیے کہ لفظ 'حاد' اس معنی کے لیے مشتق ہے کہ "وہ ایک حد یعنی کنارے پر ہیں۔ اور ہم ایک حد یعنی کنارے پر" جس طرح کہ لفظ 'المشاقة' کا مفہوم یہ ہے کہ" وہ ایک شق یعنی کنارے پر اور ہم ایک شق پر" یہ اہلِ حرب کی خصوصیت ہوتی ہے اہلِ ذمہ کی نہیں ہوتی۔ اسی بنا پر اہلِ حرب کی عورتوں سے نکاح کو مکروہ سمجھا گیا ہے۔

اس کا ایک اور پہلو بھی ہے کہ اس کا بچہ دار الحرب میں پرورش پائے گا اور اس میں حربیوں والے اخلاق و صفات پیدا ہوں گے، اس سے ہمیں روکا گیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے (انا بری من کل مسلم بین ظهرانی المشرکین ، میں ہر اس مسلمان سے برأت کا اظہار کرتا ہوں جو مشرکین کے درمیان رہتا بستا ہو)۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہم نے اس سے انکار تو نہیں کیا کہ قولِ باری (لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ يُوَادُّوْنَ مَنْ حَادَّ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ) اس قولِ باری (وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ) کی تخصیص کرتا اور اس کے حکم کو ذمی عورتوں تک محدود رکھتا ہے۔ حربی عورتیں اس میں داخل نہیں ہوتیں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت کا اقتضاء صرف یہ ہے کہ اللہ اور اس کے رسول سے دشمنی رکھنے والوں کے ساتھ محبت و مودت کا رشتہ قائم نہ ہو۔ آیت میں اس سے روکا گیا ہے۔ جہاں تک نکاح وغیرہ کا تعلق ہے آیت اس پر مشتمل نہیں ہے۔

اگرچہ یہ نکاح باہمی محبت و مودت کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ نفسِ نکاح اس کا سبب نہیں ہوتا اگرچہ اس کے نتیجے میں یہ چیز پیدا ہو جاتی ہے۔ اس لیے فقہاء نے ایسی عورتوں کے مقابلے میں دوسری عورتوں سے نکاح کو پسند کیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مشرک عورتوں کے ساتھ نکاح کی تحریم کے مابعد قولِ باری ہے (اُولٰٓئِكَ يَدْعُوْنَ اِلَى النَّارِ ، یہ لوگ آگ یعنی جہنم کی طرف بلاتے ہیں) اس سے یہ معلوم ہوا کہ ان کی یہی خاصیت

ان کے ساتھ نکاح کی حرمت کی علت ہے۔ اب یہی علت کتابی عورتوں میں پائی جاتی ہے خواہ وہ ذمی عورتیں ہوں یا حربی۔ اس بنا پر ان سے بھی اس علت کی وجہ سے اسی طرح نکاح حرام ہونا چاہیئے جس طرح مشرک عورتوں سے حرام ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تحریم نکاح کے لیے یہ علت موجب نہیں ہے کیونکہ اگر بات ایسی ہوتی تو مشرک عورتوں سے کسی بھی صورت میں نکاح کی اباحت نہیں ہوتی۔ حالانکہ ہمیں معلوم ہے کہ ابتدائے اسلام میں اس کی اباحت تھی حتیٰ کہ اس کی حرمت نازل ہو گئی۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ بات ایسی نہیں ہے کہ جو تحریم نکاح کے لیے علت موجب ہو جبکہ حضرت نوح علیہ السلام اور حضرت لوط علیہ السلام کی بیویاں کافر تھیں اور اللہ کے دو نبیوں کے نکاح میں تھیں۔

چنانچہ ارشادِ باری ہے (ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوا امْرَاَتَ نُوْحٍ وَّامْرَاَتَ لُوْطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتٰهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا وَّقِيْلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدّٰخِلِيْنَ، اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لیے نوح اور لوط کی بیویوں کی مثال بیان کی ہے۔ یہ دونوں عورتیں ہمارے دو نیک بندوں کے عقد میں تھیں، پھر ان دونوں عورتوں نے اپنے شوہروں سے خیانت کی اور ان کے شوہر اللہ کے مقابلے میں ان عورتوں کے کچھ کام نہ آسکے، ان عورتوں سے کہا گیا کہ جہنم میں داخل ہونے والوں کے ساتھ داخل ہو جاؤ۔

اللہ تعالیٰ نے کفر کے وجود کے ساتھ ان کے نکاح کی صحت کی خبر دی جس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ کفر تحریم نکاح کے لیے علت موجبہ نہیں ہے۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ نے مشرک عورتوں کے ساتھ نکاح کے سیاق میں ضرور فرمایا ہے کہ (اُولٰٓئِكَ يَدْعُوْنَ اِلَى النَّارِ)

اس بات کو اللہ نے بطلانِ نکاح کی ایک نشانی قرار دیا اور ایسی باتیں جو علل شرعیہ جیسی خصوصیت رکھتی ہوں ان کے ذریعے اسم سے متعلق ہونے والے حکم کی تاکید نہیں ہوتی۔ اور اسم کی تخصیص کی طرح اس حکم کی بھی تخصیص جائز ہوتی ہے۔

جب قولِ باری (وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ) میں اس تحریم کی تخصیص جائز ہے جس کا تعلق اسم یعنی اہلِ کتاب سے ہے تو اس حکم کی تخصیص بھی جائز ہے جو اس مفہوم پر عائد ہو رہا ہے جس میں علل شرعیہ کا رنگ اور ان جیسی خصوصیت پائی جا رہی ہے۔

اس کی نظیر یہ قول ہے (اِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطَانُ اَنْ يُّوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَآءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ ، شیطان تو یہ چاہتا ہے کہ شراب اور قمار کے ذریعے تمھارے درمیان بغض وعداوت پیدا کر دے اور تمھیں اللہ کی یاد سے روک دے)۔

اللہ تعالیٰ نے شراب کی بنا پر پیدا ہونے والے ممنوعات کا ذکر کر کے انہیں علت کا رنگ دے دیا حالانکہ ان ممنوعات کو ان کے معلولات میں جاری کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو بیع و شراء اور شادی بیاہ کے تمام معاملات اور لین دین کی تمام صورتیں حرام ہو جاتیں اس لیے کہ شیطان ان تمام باتوں کے ذریعے ہمارے درمیان بغض وعداوت پیدا کرنا چاہتا ہے اور ہمیں اللہ کی یاد سے روکتا ہے۔

اب جبکہ مذکورہ تمام باتوں میں اس مفہوم (شیطان کا بغض و عداوت پیدا کرنے کا ارادہ اور یادِ الٰہی سے باز رکھنے کی کوشش) کا اعتبار کرنا واجب نہیں ہوا باوجودیکہ یہ مفہوم ان تمام امور میں پایا جاتا ہے بلکہ اس کا حکم صرف دو باتوں یعنی خمر اور میسر تک محدود رہا دوسرے امور تک متعدی نہیں ہوا تو اسی طرح ان تمام علل شرعیہ کا حکم ہے خواہ وہ منصوص ہوں یا ان کا اقتضار ہو یا بطریق استدلال انہیں ثابت کیا گیا ہو۔ یہ وہ بنیاد ہے جس پر علل شرعیہ کی تخصیص کے سلسلے میں استدلال کیا گیا ہے۔

ہمارے اس بیان سے یہ بات واجب ہو گئی کہ تحریم نکاح کا حکم صرف مشرک عورتوں تک محدود رہے اور ان کے سوا دوسری عورتیں مثلاً ذمی یا حربی اس میں داخل نہ ہوں اور قولِ باری (اُولٰٓئِكَ يَدْعُوْنَ اِلَى النَّارِ) مشرک عورتوں سے نکاح کے امتناعی حکم کی تاکید بن جائے اور دوسری عورتوں تک یہ حکم متعدی نہ ہو۔ اس لیے کہ شرک اور جہنم کی آگ کی طرف بلاوا یہ دونوں باتیں تحریم نکاح کی علامتیں ہیں اور یہ کتابی عورتوں میں موجود نہیں ہیں۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ حکم مشرکین عرب کے متعلق ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور اہلِ ایمان کے خلاف برسرپیکار تھے۔ مسلمانوں کو ان کی عورتوں سے نکاح کرنے سے روک دیا گیا تاکہ یہ عورتیں اپنے اہلِ خاندان کے مشرکین کے ساتھ مسلمانوں کی مودت والفت کا وسیلہ نہ بن جائیں۔ اور اس طرح ان کے خلاف جنگ کرنے میں مسلمانوں کے اندر کوتاہی نہ پیدا ہو جائے۔

اس حکم کا تعلق اہلِ ذمہ کے ساتھ نہیں ہے جو مسلمانوں سے دوستی رکھتے تھے اور جن کے خلاف ہمیں جنگ نہ کرنے کا حکم ملا تھا۔ اِلّا یہ کہ دشمنی کی یہی کیفیت ان ذمیوں میں بھی پیدا ہو جائے تو اس صورت میں برسرپیکار ذمی عورتوں سے نکاح کی حرمت ہو جائے گی اور ہمارے لیے اس علت کے معلول کے حکم کی طرف رجوع کرنا ضروری ہو جائے گا۔

قولِ باری (وَلَاَمَةٌ مُّؤمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ ، اور ایک مومن لونڈی ایک مشرک عورت سے بہتر ہے) اس پر دلالت کر رہا ہے کہ آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت کے باوجود لونڈی سے نکاح کر لینا جائز ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ آزاد مشرک عورت سے نکاح کی بجائے جو انہیں اچھی بھی لگے اور اس سے نکاح کرنے کی ان میں استطاعت بھی ہو مومن لونڈی سے نکاح کر لیں۔

اب ظاہر ہے کہ جو شخص آزاد مشرک عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھتا ہوگا اسے آزاد مسلمان عورت سے نکاح کرنے کی بھی استطاعت ہوگی۔ اس لیے کہ رواج کے مطابق ان دونوں کے مہر کی رقموں میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے۔

جب یہ صورتِ حال ہے اور ساتھ ہی ساتھ یہ قولِ باری بھی ہے کہ (وَلَاَمَةٌ مُّؤمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَّلَوْ اَعْجَبَتْكُمْ) پھر آزاد مشرک عورت سے نکاح کرنے کی بجائے مومن لونڈی سے نکاح کرنے کی ترغیب اسی وقت درست ہوگی جبکہ وہ آزاد مسلمان خاتون سے نکاح کرنے کی قدرت رکھتا ہوگا تو ان تمام باتوں کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ زیرِ بحث آیت آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت رکھنے کے باوجود لونڈی سے نکاح کے جواز کو متضمن ہے۔

ایک اور پہلو سے بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے وہ یہ کہ مشرک عورتوں سے نکاح کی ممانعت عام ہے، اس میں استطاعت رکھنے والا مال دار اور عدم استطاعت کا حامل فقیر دونوں شامل ہیں پھر اس حکم کے فوراً بعد یہ قولِ باری ہے (وَلَاَمَةٌ مُّؤمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ) اس میں ان لوگو[illegible]
لونڈی کے ساتھ نکاح کرنے کی اباحت ہے جنہیں مشرک عورت کے نکاح کر[illegible]
گئی تھی اس بنا پر یہ حکم اباحت غنی اور فقیر دونوں کے لیے عام ہوگا۔
موجب بن جائے گا۔

حیض کا بیان

قول باری ہے (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ، آپ سے حیض کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ اس کا کیا حکم ہے۔ کہہ دیجیے کہ وہ ایک گندگی کی حالت ہے۔ اس میں عورتوں سے الگ رہو) لفظ محیض حیض کے لیے اسم ہے اور یہ بھی درست ہے کہ یہ موضع حیض کے لیے اسم ہو۔ مثلاً مقیل (قیلولہ کرنے کی جگہ) یا مبیت (رات گذارنے کی جگہ) وغیرہ۔

لیکن لفظ محیض سے جس مضمون کی طرف اشارہ ہو رہا ہے اس کی دلالت یہ ہے کہ یہاں اس سے حیض مراد ہے اس لیے کہ سوال کا جواب ان الفاظ میں دیا گیا ہے کہ "یہ گندگی کی حالت ہے" یہ بات حیض کی صفت موضع حیض کی نہیں ہو سکتی۔ لوگوں نے دراصل اس کے حکم کے متعلق سوال کیا تھا اور یہ پوچھا تھا کہ اس حالت میں ان کا طرز عمل کیا ہونا چاہیئے۔ اس کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ مدینہ میں یہود ان کے پڑوسی تھے جو حیض کی حالت میں عورتوں کے ساتھ کھانا پینا، اٹھنا بیٹھنا بھی ترک کر دیتے تھے اس لیے مسلمانوں نے یہ جاننا چاہا کہ اسلام میں اس کا کیا حکم ہے۔

اللہ تعالیٰ نے جواب میں فرمایا (هُوَ أَذًى) یعنی حیض نجاست اور گندگی ہے۔ حیض کی اس کیفیت کے بیان سے یہ لازم آگیا کہ لوگ اس سے اجتناب کریں اس لیے کہ انہیں نجاستوں سے اجتناب کا پہلے ہی سے علم تھا۔ اس بنا پر حیض پر نجاست اور گندگی کا اطلاق کر کے انہیں سمجھا دیا کہ اس سے اجتناب ضروری ہے۔

نجاستوں پر لفظ اذی کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے۔ (اذا اصاب نعل احدکم اذی فلیمسحھا بالارض ولیصل فیہ فانہ لہٗ طھور، جب تم میں سے کسی کے جوتے کو نجاست لگ جائے تو اسے زمین پر رگڑ کر صاف کر لے اور اس کے ساتھ نماز پڑھ لے کیونکہ زمین اس کی طہارت کا ذریعہ ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نجاست کو اذی کا نام دیا۔

نیز جب یہ بات واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (ھُوَ اَذًی) فرما کر یہ خبر نہیں دی کہ حیض کی وجہ سے لوگوں کو اذیت ہوتی ہے کیونکہ اس اطلاع کا کوئی فائدہ نہیں تھا، لوگوں کو فطری طور پر یہ بات معلوم تھی، اس بنا پر ہمیں یہ پتہ چل گیا کہ (ھُوَ اَذًی) فرما کر دراصل اس کی نجاست اور اس سے اجتناب کی اطلاع دی جا رہی ہے کیونکہ ہر وہ چیز جس پر لفظ اذی کا اطلاق ہوتا ہے ضروری نہیں کہ وہ نجاست ہو مثلاً یہ قول باری ہے (وَلَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ اِنْ كَانَ بِكُمْ اَذًی مِّنْ مَّطَرٍ، تم پر کوئی گناہ نہیں ہے اگر تمھیں بارش کی وجہ سے دقت ہو......) بارش نجس نہیں ہوتی۔

اسی طرح قول باری ہے (وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِیْنَ اَشْرَكُوْٓا اَذًی كَثِیْرًا، اور تم ضرور ان لوگوں سے جنہیں تم سے پہلے کتاب دی گئی تھی اور ان لوگوں سے جنہوں نے شرک کیا بہت سی تکلیف دہ باتیں سنو گے) اس لیے زیر بحث آیت میں جس اذی کا ذکر ہوا ہے اس سے مراد نجاست ہے اور ایسی گندگی جس سے اجتناب لازم ہے۔ یہ تشریح اس لیے کی گئی کہ سوال کرنے والوں کے سوال کا یہی مقتضیٰ تھا اور خطاب کے الفاظ کی بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حیض کی حالت میں مافوق الازار استمتاع جائز ہے لیکن اختلاف اس میں ہے کہ کن باتوں سے اجتناب ضروری ہے۔ پہلی بات کی اجازت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل سے حاصل ہوئی جس کی روایت حضرت عائشہؓ اور حضرت میمونہؓ نے ان الفاظ میں کی کہ آپ ازواج مطہرات سے حیض کے دوران مافوق الازار ہم کنار ہوتے تھے۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ فرج سے اجتناب ضروری ہے لیکن ماتحت الازار استمتاع میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ فرج کے ماسوا اس کے لیے عمل جنسی کرنا جائز ہے۔ (اس میں دبر داخل نہیں ہے اس لیے کہ اتیان دبر بہر صورت حرام ہے) یہی سفیان ثوری اور محمد بن الحسن کا قول ہے۔ ان دونوں نے یہ بھی کہا ہے کہ وہ خون نکلنے کی جگہ سے اس عمل کے دوران پرہیز کرے گا۔ اسی قسم کی روایت حسن بصری، شعبی، سعید بن المسیب اور ضحاک سے بھی ہے۔ حضرت عمرؓ بن الخطاب اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اسے صرف مافوق الازار کی اجازت ہے، یہی امام ابوحنیفہ، ابویوسف، اوزاعی، امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِی الْمَحِیْضِ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰی یَطْهُرْنَ، حیض کی حالت میں عورتوں سے الگ رہو اور جب تک وہ اس سے پاک نہ ہو جائیں ان

کے قریب بھی نہ جاؤ) میں ماتحت الازار کی ممانعت پر دلالت دو وجہ سے ہو رہی ہے۔

اوّل قولِ باری (فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ) ہے جس کا ظاہر مافوق الازار اور ماتحت الازار دونوں سے اجتناب کے لزوم کا متقاضی ہے، لیکن جب مافوق الازار سے استمتاع پر سب کا اتفاق ہو گیا تو اس دلالت کی بنا پر ہم نے اسے تسلیم کر لیا لیکن ممانعت کا حکم ماتحت الازار میں بحالہ باقی ہے کیونکہ اس کی اباحت پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

دوسری وجہ قولِ باری (وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ) ہے مافوق الازار اور ماتحت الازار کے امتناع پر اس فقرے کی دلالت کی بھی وہی کیفیت ہے جو پہلے فقرے کی دلالت کی ہے۔ اس لیے اختلاف رائے کی وجہ سے اس سے صرف اسی چیز کی تخصیص کی جائے گی جس پر دلالت قائم ہو جائے۔ اس پر سنت سے بھی دلالت ہو رہی ہے۔

یہ یزید بن ابی انیسہ کی حدیث ہے جس کی روایت انہوں نے ابو اسحاق سے کی اور انہوں نے حضرت عمرؓ کے آزاد کردہ غلام عمیر سے کہ عراق کے کچھ لوگوں نے حضرت عمرؓ سے استفسار کیا تھا کہ حالتِ حیض میں شوہر کے لیے اپنی بیوی سے کون کون سی باتیں حلال ہیں۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ یہی سوال میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تھا تو آپ نے یہ جواب دیا تھا کہ (لك منها ما فوق الازار ولیس لك منها تحته، تمہیں مافوق الازار کی اجازت ہے ماتحت الازار کی نہیں)۔

اس پر شیبانی کی حدیث بھی دلالت کرتی ہے جو انہوں نے عبدالرحمٰن بن الاسود سے روایت کی ہے، انہوں نے اپنے والد اسود سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے، وہ فرماتی ہیں کہ ہم میں سے جب کوئی حالتِ حیض میں ہوتی تو آپؐ اسے حیض شروع ہوتے ہی ازار بند باندھنے کے لیے کہتے پھر اس سے اگر چاہتے تو ہم کنار ہوتے، لیکن تم میں کون ایسا ہے جو اپنے جذبات پر اس طرح قابو رکھ سکے جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم رکھا کرتے تھے، شیبانی نے عبداللہ بن شداد کے واسطے سے حضرت میمونہؓ سے بھی اسی قسم کی روایت کی ہے۔

جو لوگ مادون الازار کی اباحت کے قائل ہیں انہوں نے حماد بن سلمہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، حماد نے اس کی ثابت سے روایت کی ہے اور ثابت نے حضرت انس سے کہ یہودیوں کا طریقہ یہ تھا کہ وہ حیض والی عورت کو گھر سے نکال دیتے تھے اور اس کے ساتھ کھانا پینا ترک کر دیتے تھے۔ حتیٰ کہ ایک گھر میں نہیں رہتے تھے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے بارے میں پوچھا گیا، جواب میں یہ آیت نازل ہوئی۔

(وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ) تا آخر آیت۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک گھر میں ان کے ساتھ رہو اور جماع کے سوا جو چاہو کرو۔

اسی طرح ان حضرات نے حضرت عائشہ رضی کی روایت سے بھی استدلال کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ مجھے کھجور کی چھوٹی چٹائی پکڑا دو، حضرت عائشہ رض نے کہا کہ میں تو حائضہ ہوں، اس پر آپ نے فرمایا کہ "تمہارا حیض تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے"۔ ان حضرات نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ اس حدیث کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ ہر وہ عضو جو حیض میں ملوث نہیں ہے حیض کی حالت میں اس کی طہارت اور جواز استمتاع کا وہی حکم ہے جو حیض آنے سے پہلے تھا۔

جو لوگ ماتحت الازار کی ممانعت کے قائل ہیں ان کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ حضرت انس کی روایت میں صرف نزول آیت کے سبب کا ذکر ہے اور یہودیوں کے طرز عمل کی اطلاع ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں کی مخالفت کرنے کا حکم دیتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ ہمارے لیئے یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم حیض والی عورتوں کو گھروں سے نکال دیں اور ان کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا ترک کر دیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ (اصنعوا کل شی الا النکاح) یہ جائز ہے کہ اس سے مراد مادون الفرج عمل جنسی ہو۔ اس لیے کہ یہ بھی نکاح یعنی جماع کی ایک صورت ہے۔ حضرت عمر رض کی ایک روایت جس کا ہم نے درج بالا سطور میں ذکر کیا ہے وہ زیر بحث روایت سے متاخر اور اس کے لیئے فیصلہ کن ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ زیر بحث روایت جو حضرت انس رض کی ہے اس میں نزول آیت کے سبب کا ذکر نہیں ہے بلکہ اس میں یہ ذکر ہے کہ حضرت عمر رض نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دریافت کیا تھا کہ حائضہ عورت سے کسی قسم کا تعلق حلال ہے اور یہ سوال لامحالہ حضرت انس رض کی روایت کے بعد کی بات ہے۔

اس کی دو وجہیں ہیں۔ اول یہ کہ حضرت عمر رض نے یہ سوال لازمی طور پر یہ جاننے کے بعد کیا ہوگا کہ حائضہ عورت سے ہمبستری حرام ہے۔ دوم یہ کہ اگر یہ سوال نزول آیت کی حالت میں فوراً بعد ہوتا تو اس میں اسی بات کے ذکر پر اکتفا کر لیا جاتا جو حضرت انس رض نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ (اصنعوا کل شیٔ الا النکاح) اس سے یہ چیز واضح ہو گئی کہ حضرت عمر رض کا سوال اس

کے بعد ہوا تھا۔

ایک اور پہلو سے غور کریں کہ اگر حضرت عمرؓ اور حضرت انسؓ کی روایتوں میں تعارض پیدا ہو گیا ہے تو اس صورت میں حضرت عمرؓ کی روایت پر عمل کرنا اولیٰ ہو گا اس لیے کہ اس میں مادون الفرج عمل جنسی کی ممانعت ہے جبکہ حضرت انسؓ کی روایت بظاہر اباحت کی متقاضی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب اباحت اور ممانعت کا اجتماع ہو جائے تو ممانعت اولیٰ ہوتی ہے۔

ایک اور جہت سے غور کریں وہ یہ کہ حضرت عمرؓ کی روایت کی تائید ظاہر آیت (فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ) سے ہوتی ہے جبکہ حضرت انسؓ کی روایت اس کی تخصیص کرتی ہے، اس لیے ایسی روایت جو قرآن کے موافق ہو اس روایت سے اولیٰ ہوتی ہے جو قرآن کی تخصیص کرے۔

نیز حضرت انسؓ کی روایت عام اور مجمل ہے اس میں کسی معین جگہ کی اباحت کا ذکر نہیں ہے جبکہ حضرت عمرؓ کی روایت مفصل ہے جس میں مافوق الازار اور ماتحت الازار دونوں جگہوں کے حکم کا بیان ہے۔ واللہ اعلم۔

حیض کا مفہوم اور اس کی مقدار کا بیان

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حیض خون کی اس مقدار کا نام ہے جس کے ساتھ بہت سے احکام کا تعلق ہوتا ہے۔ مثلاً نماز اور روزے کی تحریم، ہمبستری کی ممانعت، عدت کا اختتام، مسجد میں داخل ہونے، قرآن مجید کو ہاتھ لگانے اور تلاوت قرآن سے پرہیز وغیرہ۔ اس کی آمد سے عورت بالغ ہو جاتی ہے جب خون کے وجود کے ساتھ ان احکام کا تعلق ہوگا تو اس کی مقدار کو حیض کا نام دیا جائے گا اور اگر ان احکام کا تعلق نہیں ہوگا تو اسے حیض نہیں کہا جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ عورت حیض کے ایام میں اور ایام کے بعد ایک ہی کیفیت کا خون دیکھتی ہے لیکن ایام کے دوران کا خون حیض کہلاتا ہے۔ اس لیے کہ خون کے وجود کے ساتھ ان احکام کا تعلق ہو جاتا ہے اور ایام کے بعد کا خون حیض نہیں کہلاتا کیونکہ اس کے وجود کے ساتھ ان احکام کا تعلق نہیں ہوتا۔ اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ حاملہ عورت کو حیض نہیں آتا۔ اگر وہ دورانِ حمل خون دیکھ بھی لے لیکن چونکہ اس خون کے ساتھ ہمارے ذکر کردہ احکام کا تعلق نہیں ہوتا اس لیے وہ حیض نہیں کہلاتا۔

اسی طرح استحاضہ والی عورت ایک عرصے تک خون بہتے ہوئے دیکھتی ہے لیکن یہ حیض نہیں ہوتا جبکہ استحاضہ کا خون اس کیفیت کا ہوتا ہے جیسے وہ ایام کے دوران دیکھتی ہے۔ اس لیے حیض اس خون کا نام ہوا جس کے ساتھ شرعی لحاظ سے ان احکام کا تعلق ہوتا ہے بشرطیکہ اس کی کوئی نہ کوئی مقدار ہو۔

حیض اور نفاس اس لحاظ سے یکساں ہیں کہ ان کی وجہ سے روزہ اور نماز حرام ہو جاتے ہیں ہمبستری کی ممانعت ہو جاتی ہے اور ان باتوں سے پرہیز کیا جاتا ہے جن سے ایک حائضہ عورت پرہیز کرتی ہے لیکن ان دونوں میں دو وجہ سے فرق ہوتا ہے۔ اول یہ کہ حیض کی مدت کی مقدار

نفاس کی مدت کی مقدار سے مختلف ہوتی ہے دوم یہ کہ نفاس کا عدت کے گذرنے اور عورت کے بالغ ہونے کے سلسلے میں کوئی اثر نہیں ہوتا۔

ابوالحسن حیض کی یہ تعریف کرتے تھے کہ یہ رحم سے نکلنے والا دہ خون ہوتا ہے جس کے شروع ہوجانے پر عورت بالغ ہوجاتی ہے اور عورتیں وقتاً فوقتاً جس کی عادی ہوجاتی ہیں۔ ہمارے نزدیک اس تعریف سے ان کی مراد یہ ہے کہ اس کے شروع ہوجانے پر عورت اس وقت بالغ ہوتی ہے جب اس سے پہلے وہ اپنی عمر یا احتلام یا ہمبستری پر انزال کی وجہ سے بالغ نہ ہوچکی ہو۔ اگر ان صورتوں کے ذریعے وہ پہلے بالغ ہوچکی ہو پھر وہ خون دیکھے تو وہ حیض کا خون ہوگا جبکہ وہ اسے مدت حیض کی مقدار دیکھتی رہے اگرچہ وہ اس کی ابتدا کے ساتھ بالغ قرار نہ بھی پائے۔

مدت حیض کی مقدار کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ کم سے کم مدت حیض تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے۔ یہی سفیان ثوری کا قول ہے اور یہی بات ہمارے تمام اصحاب سے مشہور ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے اگر دو دن اور تیسرے دن کا اکثر حصہ خون آتا رہے تو یہ حیض ہوگا۔

امام محمد کا مشہور قول امام ابوحنیفہ کے قول کی طرح ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ حیض کی قلیل اور کثیر مدت کے لیے کوئی وقت نہیں ہے۔ عبدالرحمٰن بن مہدی نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ آپ کے خیال میں حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہے۔

ہمیں عبداللہ بن جعفر بن فارس نے، انہیں ہارون بن سلیمان الجزار نے اور انہیں عبدالرحمٰن بن مہدی نے امام مالک کی درج بالا روایت بیان کی۔ امام شافعی کا قول ہے کہ حیض کی کم سے کم مدت ایک دن اور ایک رات ہے اور زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہے۔ عبدالرحمٰن بن مہدی نے حماد بن سلمہ سے، انہوں نے علی بن ثابت سے، انہوں نے محمد بن زید سے اور انہوں نے سعید بن جبیر سے روایت کی کہ حیض تیرہ دنوں تک آتا ہے اگر اس سے بڑھ جاتے تو وہ استحاضہ ہوگا۔

عطاء کا قول ہے کہ اگر پندرہ دنوں سے بڑھ جائے تو وہ استحاضہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہ پہلے عطاء بن ابی رباح کے قول کے مطابق حیض کی کم سے کم مدت ایک دن ایک رات اور زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن کے قائل تھے۔ پھر آپ نے اس سے رجوع کرلیا اور وہی قول اختیار کرلیا جو پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

جو لوگ حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ مدت دس دن کے قائل ہیں ان

کا استدلال قاسم کی حدیث سے ہے جو انہوں نے حضرت ابو امامہؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔ آپ کا ارشاد ہے (اقل الحیض ثلاثۃ ایام واکثرہ عشرۃ، حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے)۔

اگر یہ حدیث صحیح ہے تو کسی کو اس سے ہٹنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اس حدیث کی تائید حضرت عثمان بن ابی العاص الثقفی اور حضرت انسؓ بن مالک کے قول سے بھی ہوتی ہے۔ ان دونوں نے یہ فرمایا کہ حیض تین دنوں چار دنوں سے لے کر دس دنوں تک ہوتا ہے اس سے جو زائد ہو وہ استحاضہ ہوتا ہے۔ ان کے اس قول کی ہمارے بیان کردہ مسلک پر دو طریقے سے دلالت ہو رہی ہے۔

اول یہ کہ جب ایک قول صحابہ کرام کی ایک جماعت سے منقول ہو اور کثرت سے اس کی نقل کی جائے اور اس قول کی مخالفت میں بھی کوئی قول موجود نہ ہو تو یہ اجماع ہوتا ہے اور بعد میں آنے والوں کے لیے حجت کا کام دیتا ہے۔ ان دونوں حضرات سے جو قول منقول ہے اور جو ہمارے مسلک کی تائید میں ہے اس سے ان کے ہم چشموں کا کوئی اختلاف ظاہر نہیں ہوا۔ اس بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس قول کا حجت ہونا ثابت ہو گیا۔

دوم یہ کہ اس قسم کی مقداریں جو حقوق اللہ ہیں اور ان کا درجہ محض عبادات کا ہے۔ ان کے اثبات کا صرف یہ طریقہ ہے کہ یا تو شریعت کی طرف سے اس سلسلے میں رہنمائی کی جائے یا امت کا اس پر اتفاق ہو جائے مثلاً فرض نمازوں کی رکعتوں اور رمضان کے روزوں کی تعداد یا حدود کی مقداریں یا فرضیت زکوٰۃ کے لیے اونٹوں کی تعداد وغیرہ۔ حیض اور طہر کی مدت کی مقدار بھی اسی طرح کی ہے۔ اسی طرح مہر کی مقدار ہے جو نکاح میں شرط ہے نیز نماز میں تشہد کی مقدار قعدہ اخیرہ کرنا بھی یہی حیثیت رکھتا ہے۔ اگر ان مقادیر کی تحدید اور ان کے اثبات کے متعلق کسی صحابی سے کوئی روایت ہو تو ہمارے نزدیک توقف ہو گی یعنی ہم اسے شریعت کی رہنمائی سمجھیں گے کیونکہ ان چیزوں کو قیاس کے ذریعے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حیض کی مقدار کا اعتبار عورتوں کی عادات کے ذریعے کرنے میں کوئی امتناع نہیں ہے، اس لیے اس معاملے میں عورتوں کی عادات سے رجوع کرنا واجب ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے جو آپ نے حمنہؓ بنت جحش سے فرمایا تھا (تحیضی فی علم اللہ ستاً او سبعاً کما تحیض النساء فی کل شھر جس طرح عورتیں ہر ماہ حیض کے ایام گذارتی ہیں تم بھی چھ یا سات دن گذار لو۔ اس کا علم اللہ کو ہے)۔

آپ نے حیض کی مدت کا معاملہ عورتوں کی عادت پر چھوڑ دیا اور اس کے لیے چھ یا سات دن مقرر کر دیئے، اس بنا پر یہ کہنا جائز ہے کہ جو لوگ حیض کی اکثر اور اقل مدت کے لیے دس اور تین دن کے قائل ہیں انہوں نے یہ بات عورتوں کی عادت کو سامنے رکھ کر کہی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم اور ہمارے مخالفین حیض کی اقل مدت کے متعلق گفتگو کر رہے ہیں جس سے حیض کسی طرح کم نہ ہو، اسی طرح ہماری بحث حیض کی اکثر مدت کے متعلق ہو رہی ہے جس سے حیض زیادہ نہ ہو جس عدد کا ذکر کیا گیا ہے اس پر ہم سب متفق ہیں۔ رہ گئی حمنہؓ کے واقعے میں چھ یا سات کی بات تو وہ اس کے متعلق کوئی حد نہیں ہے۔ اور تحدید کے سلسلے میں اس جیسی بات کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لیے اختلاف کے موقع پر اس جیسی روایت سے استدلال ساقط ہو گیا حمنہؓ کو حضور کا یہ فرمانا کہ (تحیضی فی علم اللہ ستا او سبعا کما تحیض النساء فی کل شھر) یہ ہمارے قول کی صحت کے لیے ابتدائی طور پر دلیل کا کام دے سکتا ہے۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کا یہ حصہ (کما تحیض النساء فی کل شھر) چونکہ عورتوں کے پورے جنس کا احاطہ کیے ہوئے ہے تو اس کا اقتضاء یہ ہے کہ یہ حکم تمام عورتوں کے لیے ہو۔

یہ بات اس چیز کی نفی کرتی ہے کہ عورت کا حیض اس سے کم مدت کا ہو۔ اگر اس امر پر کہ حیض کبھی تین دنوں کا بھی ہوتا ہے اجماع کی دلالت قائم نہ ہو جاتی تو کسی کے لیے یہ گنجائش نہ ہوتی کہ وہ حیض کی مدت چھ یا سات دن سے کم مقرر کرے۔ جب تین دن پر سب کا اتفاق ہو گیا تو ہم نے حدیث کے عموم سے اس کی تخصیص کر دی اور حدیث کے مقتضیٰ کے مطابق تین دن سے کم کی نفی کا حکم باقی رہا اسی طریقے سے حیض کی اکثر مدت کے اثبات کے لیے استدلال کیا جا سکتا ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں (ما رأیت ناقصات عقل و دین اغلب لعقول ذوی الالباب منھن۔ میں نے عقل اور دین کے لحاظ سے ناقص کسی کو نہیں دیکھا جو عقلمندوں کی عقل پر ان سے بڑھ کر غالب آجانے والی ہو)۔

آپ سے پوچھا گیا کہ دین کے لحاظ سے ان میں کیا کمی ہے؟ آپ نے فرمایا (تمکث احداھن الایام واللیالی لا تصلی، بے چاری کئی دن اور کئی رات اس طرح گذار دیتی ہے کہ نماز نہیں پڑھ سکتی) اس قول سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حیض کی مدت وہ ہے جس پر ایام ولیالی کے اسم کا اطلاق ہو سکے۔ ایام ولیالی کی کم سے کم مقدار تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے۔

اس پر اعمش کی روایت بھی دلالت کرتی ہے جو انہوں نے حبیب بن ابی ثابت سے، انہوں نے عروہ

سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہؓ بنت ابی حبیش سے فرمایا تھا (اجتنبی الصلاۃ ایام محیضتک ثم اغتسلی وتوضأی لکل صلاۃ، اپنے حیض کے ایام کی مقدار نماز سے پرہیز کرو۔ پھر غسل کر کے ہر نماز کے لیے وضو کرو)۔

الحکم نے ابو جعفر سے روایت کی ہے کہ حضرت سودہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھے استحاضہ ہوتا ہے۔ آپ نے انہیں یہ حکم دیا کہ ایام حیض کی مقدار وہ بیٹھ رہیں یعنی نماز وغیرہ سے اجتناب کریں، جب یہ ایام گذر جائیں تو ہر نماز کے لیئے وضو کر کے نماز ادا کر لیں۔ فاطمہؓ بنت ابی حبیش کی حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں (دعی الصلاۃ بعدد الایام التی کنت تحیضین فیھا ثم اغتسلی؛ ان دنوں کی گنتی کی مقدار نماز چھوڑ دو جس میں تم حیض کے ایام گذارتی تھیں پھر غسل کر لو)۔

حضرت ام سلمہؓ سے مروی حدیث میں اس عورت کے متعلق ذکر ہے جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا کہ وہ خون بہاتی رہتی ہے آپ نے اسے یہ فرمایا کہ وہ ان دنوں اور راتوں کی گنتی پر نظر رکھے جو وہ حیض کے ایام کے طور پر ہر ماہ گذارتی تھی، ان دنوں کی مقدار ہر ماہ نماز نہ پڑھے۔ پھر اس کے بعد غسل کر کے نماز پڑھ لے۔

شریک نے ابوالیقظان سے، انہوں نے عدی بن ثابت سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے عدی کے دادا سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (المستحاضۃ تدع الصلاۃ ایام حیضھا ثم تغتسل وتتوضأ لکل صلاۃ، مستحاضہ اپنے حیض کے ایام کی مقدار نماز چھوڑ دے گی پھر غسل کر کے ہر نماز کے لیے وضو کرے گی)۔

اس حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ ہیں (تدع الصلاۃ ایام اقرائھا، اپنے قروء یعنی حیض کے ایام کی مقدار نماز چھوڑ دے گی) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہؓ بنت ابی حبیش کو نیز اس عورت کو جس کا واقعہ حضرت ام سلمہؓ نے بیان کیا ہے حیض کے ایام کی مقدار نماز چھوڑ دینے کا حکم دیا تھا۔ آپ نے یہ پوچھے بغیر حکم دیا تھا کہ استحاضہ سے قبل اس کے حیض کے ایام کی مقدار کیا تھی؟

اس پورے بیان سے یہ بات واجب ہو گئی کہ حیض کی مدت ہونی چاہیئے جس پر ایام کے اسم کا اطلاق ہوتا ہو اور یہ تین سے لے کر دس تک ہے، اگر حیض کی مدت تین دن سے کم ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کے سوال کے جواب میں ایام ولیالی کا ذکر نہ فرماتے۔

آپ نے عدی بن ثابت کی روایت کردہ حدیث میں فرمایا (المستحاضۃ تدع الصلاۃ ایام حیضھا) یہ لفظ تمام عورتوں کے لئے عام ہے اور ایام کے اسم کا اطلاق جب کسی محدود یا محصور عدد

پر ہوتا ہے تو اس سے کم سے کم تین اور زیادہ سے زیادہ دس مراد ہوتا ہے۔ اس اسم کے لیے یہ ضروری ہے کہ کوئی محدود یا متعین عدد ہو جس کی طرف ایام کی اضافت کی جائے۔ اس لیے یہ واجب ہو گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایام ولیالی کا جو ذکر کیا ہے تین اور دس اس کا عدد ہو جائے۔

ایک اور پہلو سے بھی غور کریں وہ یہ کہ اگر پہلے سے اس وقت کی معرفت حاصل ہو جائے جس کی طرف ایام کی اضافت کی گئی ہے تو اس وقت ایام کا اسم کسی محدود یا محصور عدد پر مشتمل نہیں ہوتا۔ اس کی نظیر کہنے والے کا یہ قول ہے " ایام السنة " (سال کے ایام) اس میں ایام کا لفظ نہ تین پر دلالت کرے گا اور نہ دس پر کیونکہ السنة یعنی سال کا وقت سب کو پہلے ہی سے معلوم ہے۔

قول باری (اَیَّامًا مَّعْدُوْدٰتٍ) تین سے لے کر دس تک کے لیے مخصوص نہیں ہے۔ اس لیے کہ فرمانِ الٰہی ہے (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ) جب اللہ نے ان ایام کی اضافت اس وقت کی طرف کر دی جس کی معرفت مخاطبین کو حاصل ہو چکی تھی۔ یعنی رمضان کا پورا مہینہ تو اس صورت میں ایام کا اسم تین سے لے کر دس تک کے ساتھ مختص نہیں ہوا۔

لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں کہ (تدع الصلاة ایام حیضها اوایام اقرائها) مخاطبین کو پہلے سے اس عورت کے ایام کی تعداد کے متعلق کوئی علم نہیں تھا۔ اس لیے ایام کا ذکر اس عورت ہی کی طرف راجع ہوگا۔ اس عدد کی طرف نہیں جو اس کے ساتھ مختص ہے۔ اس صورت میں یہ ضروری ہوگا کہ لفظ ایام کو اس عدد پر محمول کیا جائے جو اس کے ساتھ مختص ہے اور یہ تین سے لے کر دس تک ہے۔

یہ اس وجہ سے ایسا ہو گیا کہ ایام کے اسم کا اطلاق کر کے کبھی اس سے مبہم وقت مراد لیا جاتا ہے جس طرح کہ لیالی کے اسم کا اطلاق کر کے کبھی اس سے مبہم وقت مراد ہوتا ہے اور رات کی تاریکی مراد نہیں ہوتی جب اس وقت کی معرفت پہلے سے حاصل ہو جائے جس کی طرف ایام کی اضافت کی گئی ہے تو ایسی صورت میں ایام کے ذکر کا معنی مبہم وقت ہوتا ہے جس سے کوئی عدد مراد نہیں ہوتا۔ شاعر کا مصرعہ ہے۔

ع لیالی تصطاد الرجال بفاحم ایسی راتیں جو تاریکی کے ذریعے مردوں کا شکار کرتی ہیں

یہاں شاعر نے دن کی سفیدی کو چھوڑ کر صرف رات کی تاریکی مراد نہیں لی ہے۔ اسی طرح ایک اور شاعر کا قول ہے

ے واذکر ایام الحمی ثم انثنی علی کبدی من خشیة ان تصدعا

؎ ولیست عشیات الحمیٰ بر واجع　　الیک ولکن خل عینیک تدمعا

میں حمیٰ کے مقام پر اپنے گذارے ہوئے دنوں کو یاد کرتا ہوں اور پھر اپنے جگر پر اس ڈر سے دوہرا ہو جاتا ہوں کہ کہیں یہ مارے غم کے پھٹ نہ جائے۔ حمیٰ میں گذاری ہوئی شامیں اب تمہاری طرف لوٹ کر نہیں آسکتیں لیکن اب تم ان کی یاد میں اپنی آنکھوں کو آنسو بہانے کے لیے تنہا چھوڑ دو۔

شاعر نے یہاں ایام کے ذکر سے دن کی سفیدی مراد نہیں لی ہے اور نہ ہی شاموں کے ذکر سے دن کا اواخر مراد لیا ہے۔ بلکہ اس سے وہ وقت مراد لیا ہے جس کی معرفت مخاطب کو پہلے سے حاصل ہو چکی ہے۔ اسی طرح قول باری ہے (فَاَصْبَحَ مِنَ النّٰدِمِیْنَ ، وہ نادمین میں سے ہو گیا) یہاں لفظ "اصبح" سے دن کے آخری حصے کو چھوڑ کر صرف اول حصہ مراد نہیں لیا گیا ہے۔ اسی طرح شاعر کا قول ہے۔

؏ اصبحت عاذلتی معتلہ　　مجھے ملامت کرنے والی خود بیمار ہو گئی۔

یہاں شاعر نے شام کو چھوڑ کر صرف صبح کا وقت مراد نہیں لیا۔ لبید کا شعر ہے

؎ وامسیٰ کاحلام النیام نعیمھم　　وای نعیم خلتہ لا یزایل

ان کی عیش وعشرت اور آرام وراحت نیند میں پڑے انسانوں کا خواب بن گئی اور کون سی عیش وعشرت ایسی ہے جس کے متعلق تمہارا یہ خیال ہو کہ وہ زائل نہیں ہو گی۔

یہاں شاعر نے صبح کو چھوڑ کر صرف مسا یعنی شام کا ارادہ نہیں کیا بلکہ ایک وقت مبہم مراد لیا ہے۔ لغت میں یہ بات اس قدر مشہور ہے کہ اس کے لیے کثرت شواہد کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

جب ایام کا اسم ان دو معنوں میں بٹ گیا تو ہم یہ کہیں گے کہ جس وقت کی معرفت پہلے سے حاصل ہو چکی ہو اور اس کی طرف ایام کی اضافت کی جائے تو اس کا معنی مطلق وقت ہو گا۔ اور اگر وقت کی معرفت پہلے سے نہ ہو اور ایام کی اضافت اس کی طرف کی جائے تو اس کا معنی تعیین کی صورت میں تین سے لے کر دس تک ہو گا۔

اس کی ایک اور وجہ بھی ہے وہ یہ کہ جب عربوں کی زبان میں یہ بات سمجھی جاتی ہے کہ ایام کے اسم کی جب کسی عدد کی طرف اضافت کی جائے تو وہ تین سے دس تک کے درمیان اعداد پر محمول ہوتا ہے۔ اور ایام کا یہ اسم کسی حال میں بھی اس عدد یعنی تین سے لے کر دس تک سے جدا نہیں ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب "احد عشر" کہیں گے تو اس کے ساتھ "ایاما" نہیں کہیں گے بلکہ "احد عشر یوما" کہیں گے۔

اسی طرح جب آپ مہینے کا اطلاق کرتے ہوئے "ثلاثین" کہیں گے تو اس کے ساتھ 'ایام' کہنا بجا نہ ہوگا بلکہ آپ کہیں گے "ثلاثین یومًا" جب ایام کا اسم اس عدد کے ذکر کے ساتھ جس کی طرف اس کی اضافت ہوئی ہے تین سے لے کر دس تک پر بولا جاتا ہے تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہی اس اسم کا حقیقی معنی ہے اور یہ اس طرح استعمال ہونے کی صورت میں اپنے حقیقی معنی پر محمول ہوتا ہے اور اس معنی سے اسے کسی دلالت کے بغیر ہٹایا نہیں جا سکتا اس لیے کہ اس صورت میں وہ مجاز ہوگا۔

اس لیے حقیقی معنی سے کسی دوسرے معنی کی طرف اس طرح ہرگز نہیں لے جایا جا سکتا کہ اس سے اسم ایام کی نفی ہو جاتے، اور جب اس اسم کا مدلول یعنی عدد جو تین سے لے کر دس تک ہے متعین ہو جائے گا ایام کی اضافت اس کی طرف کر دی جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا (دعی الصلوٰۃ ایام اقرائك) تو آپ نے ایام کو اقراء کے لیے مخصوص کر دیا۔ اب ایام کی کم سے کم دلالت تین پر ہوتی ہے اور اقراء بھی جمع ہے جو کم سے کم تین پر محمول ہوتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ تین دن میں تین اقراء کے حساب سے ہر قراء یعنی حیض کے لیے ایک دن کی مدت متعین کر دی گئی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے مراد ایک حیض ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جس عورت کی عادت یہ ہو کہ اس کا حیض تین سے لے کر دس دن کے مابین جاری رہتا ہو اس کے حق میں لفظ اقراء سے لامحالہ یہی دن مراد ہوں گے اور یہ بات تو واضح ہے کہ اس جیسی صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (ایام اقرائك) سے مراد ایک حیض ہی ہوگا۔ اسی طرح وہ عورت جس کی عادت نہ ہو یعنی ہر ماہ اس کے حیض کے ایام میں کمی بیشی ہو جاتی ہو۔ اس کے حق میں بھی لفظ اقراء سے ایک حیض مراد ہوگا۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول (اغتسلی وتوضأی لکل صلاۃ) دلالت کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ حیض کی مدت گذر جانے کے بعد غسل اور وضو کا عمل کرو۔ اس لیے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (ایام اقرائك) سے مراد ایک حیض کے ایام ہیں نیز اعمش کی روایت کردہ حدیث میں الفاظ ہیں (ایام حیضتك)۔

دوسری حدیث میں (ایام حیضك) اس میں یہ الفاظ بھی ہیں (فلتدع الصلاۃ الایام واللیالی التی کانت تقعد) ایک روایت کے الفاظ ہیں (نقصان دینھن تمکث احداھن الایام واللیالی لاتصلی)

ان تمام روایات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اقراء کا ذکر نہیں کیا بلکہ حیض کا لفظ ادا فرمایا۔

ان روایات کی مقتضیٰ کے بموجب یہ ضروری ہے کہ حیض ایام کا نام ہو اور وہ مدت جس پر ایام کے اسم کا اطلاق نہ ہوتا ہو وہ حیض قرار نہ دیا جائے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حیض کے سلسلے میں تمام عورتوں کے حکم کو بیان کرنے کا قصد کیا تھا۔

محمد بن شجاع نے روایت بیان کی ہے، انہیں یحییٰ بن ابی بکیر نے، انہیں اسرائیل نے عثمان بن سعید سے، انہوں نے عبداللہ بن ابی ملیکہ سے اور انہوں نے فاطمہؓ بنت ابی حبیش سے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں فاطمہؓ کی بات آئی تو آپ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا (مری فاطمۃ فلتمسك کل شھر عدد ایام اقرائھا، فاطمہؓ سے کہو کہ وہ ہر ماہ اپنے اقرار یعنی حیض کے ایام کی تعداد کے برابر دنوں میں روزہ، نماز وغیرہ سے رک جائے یعنی پرہیز کرے)۔

اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ واضح کر دیا کہ اقرار کے ذکر سے آپ کی مراد ہر ماہ کا حیض ہے۔ اس لیے کہ آپ نے یہ فرمایا کہ (تمسك کل شھر) یعنی وہ ہر ماہ پرہیز کرے گی۔ ایک دوسری حدیث میں آپ نے یہ بتا دیا کہ عورتوں کی عادت ہر ماہ ایک حیض ہوتی ہے۔ یہ بات آپ نے حمنہؓ کو ان الفاظ میں بتائی (تحیضی فی علم اللہ ستا او سبعا کما تحیض النساء فی کل شھر)

اگر یہ کہا جائے کہ یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ ایک حیض کو اقرار کا نام دیا جائے جبکہ ایک حیض اقرار نہیں بلکہ قرءٌ ہوتا ہے۔ اس لیے مناسب یہی ہے کہ اقرار کا اطلاق حیض کے پورے گروہ پر کیا جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب قرء حیض کے خون کا نام ہے تو ایک حیض کو اقرار کا نام دینا جائز ہے اور اس کی یہ تاویل کی جائے گی کہ اقرار خون کے اجزاء سے عبارت ہے جس طرح کہ " ثوب اخلاق" (پرانے کپڑے) سے کپڑے کے ٹکڑے مراد ہوتے ہیں۔ ورنہ ایک کپڑے کی صفت اخلاق نہیں ہو سکتی جو جمع ہے۔ ایک شاعر کا قول ہے

جاء الشتاء وقمیصی اخلاق شراذم یضحك منه التواق

سردیاں آگئیں اور میری قمیص چیتھڑوں کی شکل کے ٹکڑوں پر مشتمل ہے کہ جس سے دیکھنے والے کو بھی ہنسی آجاتی ہے۔

شاعر نے ایک قمیص کو چیتھڑوں کا نام دیا اس لیے کہ اس نے یہ کہہ کر قمیص کے ٹکڑے مراد لیے ہیں۔ اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ ایک حیض کو اقرار کا نام دے کر اس سے خون کے اجزاء مراد لیے جائیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایام کا نام کبھی دو دنوں پر بھی واقع ہوتا ہے اس لیے یہ واجب ہے کہ حیض کی کم سے کم مدت کو دو دنوں پر محمول کیا جائے۔ اس لیے کہ ایام کا اطلاق دو دنوں پر بھی ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دو دنوں پر ایام کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے جبکہ اس کے حقیقی معنی تین یا اس سے زائد دن ہیں اور لفظ کے استعمال کا قاعدہ یہ ہے کہ اسے اس کے معنی پر محمول کیا جائے الّا یہ کہ کوئی ایسی دلالت قائم ہو جائے جو اسے اس کے حقیقی معنی سے ہٹا کر مجازی معنی کی طرف لے جانا ضروری قرار دے۔

ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ حیض کی اکثر اور اقل مدت کی مقدار کے اثبات کے لیے ہمارے پاس قیاس کا ذریعہ استعمال کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔ اس کے اثبات کا طریقہ یا تو توقیف ہے یا سب کا اتفاق ہے جیسا کہ ہم اس باب میں پہلے بیان کر آئے ہیں۔ اب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ تین دن بھی حیض کے ہوتے ہیں اور دس دن بھی۔ اختلاف تین دن سے کم اور دس دن سے زیادہ کے اندر ہے۔ ہم نے اس مدت کو ثابت کر دیا ہے جس پر سب کا اتفاق ہے۔ لیکن اختلافی مدت کا کوئی ثبوت نہیں ملا کیونکہ اس کے ثبوت کے لیے نہ تو توقیف ہی ہے اور نہ ہی سب کا اتفاق۔

اگر یہ کہا جائے کہ جس عورت کو پہلی مرتبہ حیض آئے وہ خون دیکھتے ہی نماز پڑھنا چھوڑ دے گی خواہ اس نے ایک دن اور ایک رات ہی یہ خون دیکھا ہو۔ اس سے اس امر پر دلالت ہو گئی کہ ایک دن اور ایک رات حیض کی مدت ہے۔ اب جو شخص یہ دعویٰ کرے کہ یہ حیض کا خون نہیں تھا اسے اس کی دلیل پیش کرنا ہو گی۔ اس لیے کہ ابتدا میں تو اس خون پر حیض کا حکم لگا دیا گیا تھا۔ اب یہ حکم کسی دلالت کی وجہ سے ہی ختم کیا جا سکتا ہے جو اس کے خاتمہ کو واجب کرتی ہو۔ اس صورتِ حال سے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ حیض کی مدت ایک دن ایک رات تسلیم کر لی جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ سب کا اس پر بھی تو اتفاق ہے کہ ایسی عورت اگر ایک نماز کے پورے وقت میں خون دیکھتی رہے تو وہ نماز چھوڑ دے گی، اس لیے تمہارے استدلال کی روشنی میں اس اتفاقی مسئلے کو بھی اس بات کی دلیل قرار دینا چاہیے کہ حیض کی مدت ایک نماز کا وقت ہے۔

دراصل بات ایسی نہیں ہے کہ ایک نماز کا وقت کم سے کم مدتِ حیض ہو جائے بلکہ اس کے اس خون کی صورتِ حال کے متعلق انتظار کیا جائے گا اور حیض کی مدت کی تکمیل تک خواہ وہ ہمارے مخالف کے بقول ایک دن ایک رات ہی کیوں نہ ہو اس پر حکم لگانے میں رعایت کی جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب باری تعالیٰ نے یہ فرما دیا کہ (وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ اَنْ يَّكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّٰهُ فِيْ

اَرْحَامِهِنَّ ، اور ان کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ اس چیز کو پوشیدہ رکھیں جو اللہ نے ان کے رحم میں پیدا کر دیا ہے) تو اس نے اس کے ذریعے عورت کے قول کی طرف رجوع کرنا واجب کر دیا اس لیے کہ ترک کتمان کی نصیحت بھی تو اسی کو ہو رہی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس کا ہمارے مسئلے سے کوئی تعلق نہیں ہے یہ تو صرف اس بات کی گفتگو ہے کہ جب عورت اپنے حمل کی اطلاع دے تو اس کی اطلاع قبول کر لی جائے ہم بھی تو اس کے متعلق اس کے ہی قول کو آخری بات تسلیم کرتے ہیں لیکن خون کے متعلق یہ حکم لگانا کہ آیا یہ حیض کا خون ہے یا نہیں تو اس کا دار و مدار اس کے قول پر نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ یہ ایک حکم ہے اور حکم کی تخلیق اس کے رحم میں نہیں ہوئی ہے کہ ہم اس کے متعلق اس کی طرف رجوع کریں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے درج بالا سطور میں جو کچھ بیان کیا ہے وہ اس شخص کے قول کے بطلان پر مشتمل ہے جس نے حیض کی کم سے کم مدت ایک دن اور ایک رات سے کم رکھی ہے۔ نیز اس شخص کے قول کا بھی بطلان ہو جاتا ہے جس نے اقل اور اکثر مدت حیض کے لیے کوئی مقدار مقرر نہیں کی ہے۔

اسی طرح اس شخص کے قول کا فساد بھی واضح ہو جاتا ہے جس نے اس معاملے کو عورتوں کی عادت کے حوالے کرنے کا حکم دیا ہے۔ جو شخص اقل اور اکثر مدت حیض کے لیے کسی مقدار کا قائل نہیں ہے۔ اس کے قول کے بطلان کی دلیل یہ ہے اگر صورت حال اسی طرح ہوتی جس طرح تم کہہ رہے ہو تو اس سے ضروری ہو جاتا ہے کہ اس سے جو خون بھی خارج ہوتا حیض شمار ہوتا جس کے نتیجے میں دنیا کے اندر کسی مستحاضہ کا وجود ہی نہ ہوتا اس لیے کہ خواہ آ رہا ہے اور یہ سارے کا سارا حیض ہے۔

سنت اور اتفاق امت سے اس قول کے بطلان کا ہمیں علم ہوتا ہے۔ اس لیے کہ فاطمہؓ بنت حبیش نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی عرض کیا تھا کہ مجھے استحاضہ ہے میں کبھی پاک نہیں ہوتی اور مجھے ڈر ہے اسلام میں میرا کوئی حصہ ہی نہ ہو، یعنی میں کسی قسم کی کوئی عبادت ہی نہ کر سکوں۔ اسی طرح حمنہؓ کو سات برسوں تک استحاضہ کا خون آتا رہا لیکن شارع علیہ السلام نے ان دونوں کو کبھی یہ نہیں فرمایا کہ تمہارا یہ خون حیض کا خون ہے۔

اس کے برعکس انہیں یہ بتایا کہ اس خون کا اتنا حصہ حیض ہے اور اتنا حصہ استحاضہ ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ اس خون میں سے حیض کے خون کے لیے وقت کی ایک مقدار مقرر کی جائے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایام کا ذکر کر کے اس مقدار کی اطلاع دی۔

اس قول سے ایک اور بات لازم آتی ہے وہ یہ کہ اگر اقل اور اکثر مدت حیض کے لیے کوئی مقدار

مقرر نہ ہو تو ایسی عورت جسے پہلی دفعہ حیض آیا ہو، اگر اس کے خون کا اخراج ایک سال تک جاری رہے تو اس ساری مدت کو حیض شمار کر لیا جائے۔ کیونکہ حیض کے متعلق اس کی عادت تو ہے نہیں اور یہ خون اس کے رحم سے نکل رہا ہے۔ اس نتیجے سے آپ کے اپنے دعوے میں تخلف پیدا ہو جاتا ہے۔ جس کے بطلان پر سب کا اتفاق ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ نفاس بھی اپنے احکام کے لحاظ سے حیض کی طرح ہے اور چونکہ اقل نفاس کی کوئی مدت منقرر نہیں ہے۔ اس لیے اقل حیض کی بھی کوئی مدت نہیں ہونی چاہیئے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نفاس کا اثبات اتفاقِ امت کے ذریعے ہوا ہے۔ ہم حیض کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے کیونکہ اس کے اثبات کا ذریعہ قیاس نہیں ہے۔

جس گروہ نے تھوڑے اور بہت خون کو حیض شمار کیا ہے اور جس گروہ نے اس کی مدت ایک دن ایک رات منقرر کی ہے۔ ان دونوں کا استدلال قرآن مجید کی اس آیت سے ہے (فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيضِ) نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی ان کی تائید میں ہے کہ: (اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوٰۃ ، جب حیض آجائے تو نماز چھوڑ دو) آیت اور سنت کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ قلیل اور کثیر سب حیض شمار کیا جائے، اس لیے کہ لفظ میں کوئی توقیت نہیں ہے جب وہ ایک دن ایک رات خون دیکھے گی تو اس پر ظاہر آیت اور سنت کے مطابق حیض کا حکم لگ جائے گا۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ضروری بات یہ ہے کہ اس خون کا حیض ہونا ثابت ہو جائے تاکہ شوہر اس کے دوران بیوی سے الگ رہے۔ کیونکہ حیض کی کیفیت، اس کے معنی اور اس کی صفت کے متعلق آیت اور حدیث کے الفاظ میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے جس وقت اس کا حیض ہونا ثابت ہو جائے گا اس پر حدیث اور آیت کا حکم جاری ہو جائے گا اور جب تک اس میں اختلاف ہے اس وقت تک یہ آیت اور حدیث اس کی دلیل نہیں بن سکے گی اس کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ کسی زیر بحث مسئلے میں فریقِ مخالف کا دعویٰ اس مسئلے کے اثبات کے لیے دلیل کا کام نہیں دے سکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ شارع علیہ السلام نے حیض کے خون کی علامت اور اس کی خصوصیت ایسے واضح طریقے سے بیان کر دی ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے حیض کے خون کے لیے کسی مقدار کی تعیین کی ضرورت ہی باقی نہیں رہ جاتی۔ چنانچہ شارع علیہ السلام کا قول ہے (دم الحيض هو الاسود المحتدم، حیض کا خون وہ ہوتا ہے جو سیاہ اور گہرا سرخ ہو) اس لیے جب بھی اس صفت کا خون پایا جائے گا

وہ حیض کہلائے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس خون کی یہ صفت اور رنگت نہ ہو وہ کبھی حیض کا خون نہیں ہوتا ہے۔ جبکہ ایک عورت ایسے ایام کے دوران دیکھے یا وہ عورت ایسی ہو جسے پہلی دفعہ حیض آیا ہو اور اس نے ایسا خون دیکھا ہو کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حدیث میں بیان کردہ خون ایام ماہواری گذرنے کے بعد آجاتا ہے یا ایام کے دوران آجاتا ہے۔

اس صورت میں ایام کے دوران آنے والا خون حیض شمار ہوتا ہے اور اس کے بعد آنے والا خون استحاضہ کہلاتا ہے۔ اس بنا پر یہ کہنا درست نہیں ہو گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس صفت کے وجود کو حیض کی نشانی قرار دیا ہے اور اس کی دلیل بنا دیا ہے جبکہ یہ صفت حیض کی عدم موجودگی میں پائی جاتی ہے اور کبھی حیض موجود ہوتا ہے لیکن یہ صفت معدوم ہوتی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی وجہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ آپ نے کسی متعین خاتون کے حالات سے یہ معلوم کر لیا ہو گا کہ اس کے حیض کا خون ہمیشہ اس رنگت کا ہوتا ہے۔ اس بنا پر آپ نے اس متعین خاتون کے حیض کا حکم بیان فرما دیا۔ تمام عورتوں کے حیض کے خون کے متعلق نہیں فرمایا۔ اس لیے اس رنگت اور صفت کا دوسری عورتوں کے حیض کے خون میں اعتبار کرنا درست نہیں ہو گا۔

مذکورہ بالا دونوں گروہوں نے آیت (وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى) سے استدلال کیا ہے کہ اس آیت میں حیض کو ''اذی'' یعنی گندگی کی حالت قرار دیا گیا ہے۔ اس لیے جس وقت بھی یہ ''اذی'' پایا جائے گا اس پر حیض کا حکم لگ جائے گا۔ اس لیے اس میں مقدار کے اعتبار کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ آیت میں مقدار کا سرے سے ذکر ہی نہیں ہے۔

دوسرا گروہ جو اقل مدت حیض یعنی ایک دن ایک رات کا قائل ہے وہ یہ کہتا ہے کہ آیت کا ظاہر اس بات کا متقاضی ہے کہ رات اور دن کے دوران جس وقت بھی ''اذی'' کی کیفیت پائی جائے اسے حیض شمار کر لیا جائے خواہ اس کی مدت ایک رات ایک دن یا اس سے کم ہو لیکن ہم نے اس حکم سے کم کی مدت کی تخصیص کر دی ہے جس کی دلیل ہمارے پاس موجود ہے۔ اس کے بعد ایک دن ایک رات کی مدت کے لیے لفظ کا حکم بحالہ باقی رہے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ پہلے حیض کا ہونا ثابت ہو جائے تاکہ یہ صفت ثابت کی جا سکے۔ یہ صفت حیض کا اذی یعنی گندگی کی حالت ہونا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حیض کو اذی قرار

دیا ہے۔ اذی کو حیض قرار نہیں دیا۔ ہم جان چکے ہیں کہ ہر اذی حیض نہیں ہوتا اگرچہ ہر حیض اذی ہوتا ہے جس طرح کہ ہر نجاست حیض نہیں ہوتی اگرچہ ہر حیض نجاست ہوتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ حیض کا ثبوت ہوجائے تاکہ اسے اذی قرار دیا جاسکے۔

نیز یہ بات بھی معلوم ہے کہ اگر اللہ کی مراد یہ ہوتی کہ اذی کو حیض کا اسم قرار دیا جائے تو پھر بھی اس کی مراد یہ نہ ہوتی کہ ہر اذی حیض ہے۔ اس لیے کہ واقعاتی دنیا میں اذی کی تمام صورتیں حیض نہیں ہوتیں۔ چنانچہ اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس سے مراد اذی منکر یعنی ناپسندیدہ گندگی کی حالت ہے کیونکہ اس کی معرفت کے لیے کسی اور دلالت کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ جب ہمیں اس کی معرفت حاصل ہوجاتی ہے تو ہم اس پر حیض کا حکم لگادیتے ہیں۔

نیز یہ بھی ہے کہ اذی ایک مشترک اسم ہے جو ایسی چیزوں پر محمول ہوتا ہے جن کے معانی مختلف ہوتے ہیں۔ اس لیے جس اسم کی یہ کیفیت ہو اس کا عموم بننا کسی طرح بھی جائز نہیں ہوتا۔

جو لوگ حیض کی اکثر مدت پندرہ دن کے قائل ہیں انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے استدلال کیا ہے کہ (ما رأیت ناقصات عقل ودین اغلب لعقول ذوی الالباب منهن، آپ سے جب عورتوں کے دینی نقص کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا (تمکث احداهن نصف عمرها لا تصلی، ایک بے چاری عورت اپنی زندگی کا آدھا حصہ اس طرح گذار دیتی ہے کہ نماز نہیں پڑھ سکتی)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ مہینے میں پندرہ دن حیض کے ہوتے ہیں اور پندرہ دن طہر کے۔ کیونکہ یہی پندرہ دن کم سے کم طہر کے ہوتے ہیں اور اس طرح اس کی آدھی عمر حیض کی ہوتی ہے۔ اگر حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت اس سے کم ہوتی تو کوئی ایسی عورت نہ ہوتی جو اپنی آدھی عمر نماز نہ پڑھ سکتی۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ کسی نے (نصف عمرها) کی روایت نہیں کی ہے بلکہ اس حدیث کی روایت دو طرح سے ہوئی ہے اول (شطر عمرها) اور دوسری (تمکث احداهن الایام واللیالی لا تصلی، نصف عمر کا ذکر کسی روایت میں موجود نہیں ہے۔ دوسری جانب (شطر عمرها) کی اس پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نصف عمر مراد لیا ہے۔ اس لیے شطر کا ذکر اسی طرح ہے جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں فرمایا ہو کہ "طائفة عمرها" (اپنی عمر کا ایک حصہ) یا "بعض عمرها" (اپنی عمر کا بعض حصہ) یا اسی طرح کا کوئی اور مفہوم۔

دیکھیے قول باری ہے (فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، اپنا چہرہ مسجد حرام کی طرف موڑ لو) یہاں شطر سے اللہ کی مراد جہت اور سمت ہے، اللہ تعالیٰ نے اس لفظ سے نصف مراد نہیں لیا۔
اب حدیث میں مذکور (شطر عمرها) کی مقدار حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ میں بیان فرما دی ہے (تمکث احداهن الایام واللیالی لا تصلی) اس لیے ضروری ہے کہ شطر سے یہی مراد لی جائے اور کوئی چیز مراد نہ لی جائے۔

علاوہ ازیں دنیا میں کوئی عورت ایسی نہیں ہے جو اپنی عمر کا نصف حصہ حیض میں گذار چکی ہو۔ اس لیے کہ بلوغ سے پہلے گذرا ہوا عمر کا حصہ طہر کا حصہ ہوتا ہے جو حیض کے بغیر گذر جاتا ہے۔ اس لیے اگر یہ ممکن ہوتا کہ بلوغ کے بعد مرتے تک حیض ہر ماہ پندرہ دنوں کا ہوتا تو پھر بھی عمر کا آدھا حصہ حیض میں نہ گذرتا۔ اس بیان سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ جن لوگوں نے یہ گمان کیا ہے کہ عورت کی عمر کا آدھا حصہ حیض میں گذرتا ہے ان کا یہ گمان باطل ہے۔

کم سے کم مدتِ طہر میں اختلافِ رائے

امام ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد، زفر، ثوری، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ طہر کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہے۔ یہی عطاء کا قول ہے۔ امام مالک سے ایک روایت کے مطابق اس کے لیے کوئی مدت مقرر نہیں ہے۔ عبد الملک بن حبیب نے امام مالک سے جو روایت کی ہے اس کے مطابق طہر کی مدت پندرہ دن سے کم نہیں ہوتی (امام مالک سے ایک روایت دس دن کی بھی ہے) امام اوزاعی کا قول ہے کہ کبھی تو طہر پندرہ دن سے کم ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں عورت کے طہر کی اس مدت کی طرف رجوع کیا جائے گا جو اس سے پہلے وہ گذارتی آئی ہے۔

امام شافعی سے یہ منقول ہے کہ اگر عورت کہے کہ اس کے طہر کی مدت پندرہ دن سے کم رہی ہے تو اس کے ہی قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ طحاوی نے ابو عمران سے اور انھوں نے یحییٰ بن اکثم سے نقل کیا ہے کہ طہر کی اقل مدت انیس دن ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر حیض اور طہر کے لیے ایک ماہ کے برابر مدت مقرر کی ہے۔ اور حیض عادۃً طہر سے کم مدت لیتا ہے۔ اس لیے یہ جائز نہیں کہ حیض پندرہ کا ہو بلکہ اسے دس دن کا ہونا ضروری ہے اور مہینے کے باقی دن طہر کے ہوں گے۔ اور یہ انیس دن ہوتے ہیں، کیونکہ مہینہ کبھی انتیس دنوں کا بھی ہوتا ہے۔ ہم نے سعید بن جبیر سے نقل کیا ہے کہ اقل طہر تیرہ دن کا ہوتا ہے۔

طہر کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے اور اللہ تعالیٰ نے ایک مہینے کو حیض اور طہر کا بدل بنایا ہے تو ضروری ہوگیا کہ طہر کی مدت حیض کی مدت سے زیادہ ہو۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حمنہؓ کو فرمایا تھا تحیضی فی علم اللہ ستًا او سبعًا کما تحیض النساء فی کل شھر۔

آپ نے چھ یا سات دن حیض کے مقرر کر دیئے اور مہینے کے باقی دنوں کو طہر قرار دیا، آپ کے

اس فرمان کا تقاضا یہ ہے کہ تمام عورتوں کے لیے یہی حکم ہو جب تک کہ پندرہ دن کی مدت طہر کے لیے کوئی اور دلیل نہ مل جائے۔ رہ گئے دس یا تیرہ دن تو ان کے ثبوت کے لیے کوئی دلیل موجود نہیں ہے اس لیے یہ مدت طہر کی درست مدت قرار نہیں دی جائے گی۔

نیز حیض سے پاک ہونے کے ساتھ نمازیں لازم ہو جاتی ہیں۔ اس لیے طہر کی مشابہت اقامت کی حالت کے ساتھ ہو گئی۔ اب جبکہ اقامت کی کم سے کم مدت ہمارے نزدیک پندرہ دن ہے اور زیادہ سے زیادہ کی کوئی انتہا نہیں ہے تو یہ ضروری ہو گیا کہ حیض سے پاک ہونے کا زمانہ یعنی طہر بھی اسی طرح ہو۔ یعنی اس کی کم سے کم مدت بھی پندرہ دن ہو۔

ایک اور پہلو سے اس پر غور کیجیے، طہر کی مقدار کے اثبات کا طریقہ یا تو توقیف ہے یا اتفاقِ امت ہے۔ فقہاء سلف سے متفقہ طور پر یہ ثابت ہے کہ پندرہ دن طہر کی صحیح مدت ہے اور اس سے کم کی مدت میں اختلاف ہے۔ اس لیے ہم نے متفقہ طور پر ثابت ہونے والے امر کو اختیار کر لیا۔ اس سے کم مدت کے طہر کا ثبوت نہیں مل سکا کیونکہ نہ اس کے متعلق توقیف ہے اور نہ ہی اتفاق۔

یحییٰ بن اکثم سے طہر کی مدت انیس دن نقل کی گئی ہے یہ کئی وجوہ سے غلط ہے۔ ایک تو یہ کہ سلف کا پندرہ دن کی مدت پر اتفاق ہو چکا ہے۔ اس لیے اس کے خلاف اب کوئی قول قابلِ قبول نہیں ہو گا۔ دوسری یہ کہ یحییٰ بن اکثم سے پہلے جن حضرات کا طہر کی مدت کے متعلق اختلاف منقول ہوا ہے اس کی تین صورتیں ہیں۔

عطاء کا قول ہے کہ اس کی مدت پندرہ دن ہے۔ سعید بن جبیر کے نزدیک یہ تیرہ دن ہے امام مالک سے ایک روایت میں پندرہ دن، اور ایک روایت میں دس دن ہے۔ ان حضرات میں سے کوئی بھی انیس دن کا قائل نہیں ہے۔ یحییٰ بن اکثم کا قول اس لحاظ سے بھی غلط ہے کہ انہوں نے توقیف یا اتفاق کے بغیر طہر کے لیے اس مدت کا اثبات کر دیا ہے اور یہ بات ان جیسے مسائل میں جائز نہیں ہے۔

انہوں نے اپنے استدلال میں جو بات کہی ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں وہ ایک بے معنی بات ہے اور اس سے وہ چیز واجب نہیں ہوتی جسے وہ واجب کرنا چاہتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ اگر اللہ تعالیٰ نے ایک ماہ کو ایک حیض اور طہر کے قائم مقام کر دیا ہے تو یہ اس بات سے مانع نہیں ہے کہ ایک حیض اور طہر ایک ماہ سے کم مدت میں پایا جائے۔ اس لیے کہ اگر ایک عورت کو تین دن تک حیض آئے تو اس صورت میں اس کا حیض اور طہر ایک ماہ سے کم عرصے میں گذر جائے گا۔ اب جبکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک ماہ کو ایک حیض اور طہر کے لیے واجب کرنا اس پر

دلالت نہیں کرتا کہ ایک ماہ سے کم مدت میں ایک حیض اور طہر کا وجود نہ ہو اور حیض کا دس دن سے کم ہونا بھی درست ہے تاکہ عورت ایک ماہ سے کم مدت میں ایک حیض اور طہر گذار لے اور اس کی عدت تین ماہ سے کم مدت میں گذر جائے اگرچہ مہینوں کے حساب سے عدت گذارنے کی صورت میں تین ماہ سے کم مدت میں اس کی عدت گذر نہ سکتی ہو تو اس صورتِ حال کے پیشِ نظر اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ حیض کے دس دن پورے کر لینے کے بعد اس کے طہر کی مدت انیس دن سے کم رہ جائے۔

ہمارے اس بیان سے یہ ظاہر ہو گیا کہ یحییٰ بن اکثم کی ذکر کردہ وجہ اس کی دلیل نہیں ہے کہ طہر کی کم سے کم مدت کو انیس دن میں محدود کرنا واجب ہے۔ ان کی بات صرف یہ ظاہر کرتی ہے کہ طہر کبھی اتنی مقدار کا بھی ہوتا ہے اور اس پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ اس سے کم مدت کا نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم۔

حالتِ حیض میں پیدا ہونے والے طہر یعنی طہرِ متخلّل میں اختلاف کا بیان

ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ جو عورت ایک دن خون دیکھے اور ایک دن طہر، اسے لگاتار خون دیکھنے والی تصور کیا جائے گا۔ اسی طرح امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ اگر دو خون کے درمیان آنے والا طہر پندرہ دن سے کم مدت کا ہو گا اسے لگاتار خون یعنی حیض سمجھا جائے گا۔ امام محمد کا قول ہے کہ اگر دو خون کے درمیان آنے والا طہر تین دن سے کم مدت کا ہو گا تو اسے لگاتار خون سمجھا جائے گا اور اگر تین دن یا اس سے زائد مدت کا ہو گا تو اس صورت میں دونوں خون یعنی حیض کی مدت اور ان کے درمیان آنے والے طہر پر غور کیا جائے گا۔

اگر طہر کا زمانہ ان دونوں خون کے زمانے سے زیادہ ہو گا تو یہ طہر ان دونوں خون کے درمیان فصل پیدا کر دے گا۔ اگر دونوں خون اور طہر کی مدتیں ایک جیسی ہوں یا طہر کی مدت کم ہو تو پھر اس مدت کو لگاتار خون کی مدت شمار کیا جائے گا۔

جس وقت طہر کی مدت دو خون کی مدت سے زیادہ ہونے کی بنا پر ان دونوں کے درمیان فصل پیدا کر دے گا تو اس صورت میں ہر خون کا علیحدہ اعتبار کیا جائے گا یعنی اگر پہلا خون تین دن کی مدت کا ہو گا وہ حیض شمار ہو گا۔ اگر پہلا خون تین دن کا نہ ہو اور دوسرا تین دنوں کا ہو جائے تو یہ دوسرا خون حیض شمار ہو گا۔ اگر ان دونوں میں سے کوئی بھی تین دن کا نہ ہو تو کوئی بھی خون حیض شمار نہیں ہو گا۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر عورت ایک خون دیکھے اور ایک دن طہر یا دو دن طہر دیکھے اور پھر دو دن خون تو وہ طہر کے دنوں کو نظر انداز کر کے خون کے ایام کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم کر دے گی۔ اگر یہ صورت حال مسلسل رہے تو وہ اپنے حیض کے دنوں پر تین دنوں کے ذریعے استظہار کرے گی یعنی گذرنے کے بعد تین دنوں تک احتیاط کرے گی اور نماز وغیرہ نہیں پڑھے گی اگر اس نے ایام استظہار کے دوران بھی طہر دیکھا تو وہ اسے نظر انداز کر دے گی تاکہ دم استظہار کے تین حاصل ہو جائیں۔

ایام طہر کے دوران وہ نماز پڑھے گی روزے رکھے گی اور شوہر سے ہمبستری بھی کر سکے گی اور خون کے ایام ایک دوسرے کے ساتھ جمع کر کے ایک حیض شمار ہوگا اور طلاق کی عدت میں ایام طہر کو شمار نہیں کیا جائے گا۔ اگر ایام حیض کے بعد تین دن استظہار یعنی احتیاط کیا تو ایام طہر کے انقطاع کی صورت میں ہر نماز کے لیے وضو اور ہر روز غسل کرے گی۔

امام مالک کہتے ہیں کہ میں اسے غسل کا حکم اس لیے دے رہا ہوں کیونکہ اسے معلوم نہیں کہ شائد خون دوبارہ شروع نہ ہو جائے۔ الربیع نے امام شافعی سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات تو ظاہر ہے کہ حائضہ عورت ہمیشہ خون کو بہتا ہوا نہیں دیکھتی یہی حال مستحاضہ کا بھی ہے۔ ہوتا یہ ہے کہ وہ کبھی خون دیکھتی ہے اور کسی وقت خون بند ہوتا ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایک گھڑی کے لیے خون کا بند ہو جانا اسے حیض کے حکم سے باہر نہیں لاتا گویا خون بند ہونے کی وجہ سے اس کے لیے جو طہر کا وقت پیدا ہوتا ہے وہ حیض میں ہی شمار ہوتا ہے اور یہ سارا وقت لگاتار خون آنے کا وقت سمجھا جاتا ہے۔ ایک یا دو گھڑی کے لیے خون بند ہو جانے کے متعلق فقہاء کا متفقہ قول یہی ہے۔

نیز دو خون کے درمیان آنے والا طہر سب کے نزدیک صحیح طہر نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ کسی نے طہر کی مدت ایک یا دو دن مقرر نہیں کی ہے۔ اور نہ ہی کسی کا یہ قول ہے کہ دو حیض کے درمیان آنے والا طہر دس دن سے کم مدت کا ہوتا ہے جیسا کہ ہم اس کی تفصیل گذشتہ صفحات میں بیان کر آئے ہیں نیز یہ وجہ بھی ہے کہ اگر ایک یا دو دن کا طہر جو دو خون کے درمیان آجاتا ہے نماز اور روزہ واجب کرنے والا طہر ہوتا تو پھر یہ بھی ضروری ہوتا کہ ان دونوں میں ہر خون ایک مکمل حیض ہو جائے۔

جب سب کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ طہر کی یہ مقدار دو خون کے درمیان فصل کرنے اور ان میں سے ہر ایک کو ایک مکمل حیض قرار دینے میں غیر معتد بہ ہے تو یہ ضروری ہے کہ اس مقدار سے طہر کا حکم ساقط ہو جائے اور اسے اس کے ماقبل اور مابعد کے ساتھ خون تصور کر کے اس عرصے کو لگاتار خون آنے کا عرصہ سمجھ لیا جائے۔

ایام حیض میں نظر آنے والی صفرۃ یعنی زردی اور کدرۃ یعنی گدلے رنگ کے متعلق اختلاف ہے۔ ام عطیہ رضی اللہ عنہا انصاریہ سے مروی ہے کہ ہم حیض سے غسل کر لینے کے بعد نظر آنے والی زردی اور گدلے رنگ کا کوئی اعتبار نہیں کرتے تھے۔ فقہاء امصار کا اس پر اتفاق ہے کہ ایام حیض میں نظر آنے والی زردی حیض کا ہی ایک حصہ ہے۔

ان میں امام ابوحنیفہ، ابو یوسف، محمد، زفر، امام مالک، لیث بن سعد، عبداللہ بن الحسن اور امام شافعی شامل ہیں، البتہ کدرت یعنی گدلے رنگ کے متعلق اختلاف ہے۔ مذکورہ بالا فقہار کرام کی متفقہ رائے یہ ہے کہ ایام حیض میں نظر آنے والی کدرت حیض ہی کا حصہ ہے۔ خواہ اس سے پہلے خون نہ بھی آیا ہو۔

البتہ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ اگر خون آنے کے بعد کدرت نظر آئے تو وہ حیض کا حصہ ہے۔ اگر خون آنے سے پہلے نظر آجائے تو وہ حیض کا حصہ نہیں ہے۔ حضرت عائشہؓ اور حضرت اسمار سے مروی ہے کہ حائضہ عورت اس وقت تک نماز پڑھنا شروع نہیں کرے گی جب تک کہ سفید چونا نہ دیکھ لے۔

فقہار کا اس میں اختلاف نہیں ہے کہ خون آنے کے بعد نظر آنے والا گدلا رنگ یعنی کدرت حیض کا ہی حصہ ہوتا ہے۔ جب کہ خون آنے کے بعد اس کا پایا جانا اس کی دلیل ہے کہ یہ گدلا پن خون کے بعض اجزار کے اختلاط کی وجہ سے پیدا ہوا ہے تو یہ ضروری ہے کہ ایام حیض کے دوران اس طرح نظر آنے والے گدلے رنگ کا بھی یہی حکم ہو۔ خواہ اس سے پہلے خون نہ بھی آیا ہو۔ اور ایسے وقت میں جس کے دوران عادۃً حیض کا خون آتا ہے، کدرت کا نظر آنا اس بات کی دلیل ہو جائے کہ یہ کدرت خون کے اجزار کا سفید رنگ کے ساتھ اختلاط کی بنا پر پیدا ہوتی ہے۔

اس بات کی دلیل کہ وقت کا اس کدرت کے نظر آنے پر اثر ہوتا ہے یہ ہے کہ عورت اپنے حیض کے ایام کے دوران اور اس کے بعد خون دیکھتی ہے۔ پھر ہوتا یہ ہے کہ ایام کے دوران نظر آنے والا خون حیض شمار ہوتا ہے اور بعد میں نظر آنے والا خون حیض شمار نہیں ہوتا۔ اس طرح وقت اس خون کے حیض ہونے کی علامت اور اس کی دلیل بن جاتا ہے اسی طرح یہ ضروری ہے کہ وقت اس بات کی دلیل بن جائے کہ کدرت حیض کے خون کے اجزار سے بنی ہے اور یہ حیض میں شامل ہے۔

جس عورت کو پہلی دفعہ حیض آئے اور مسلسل خون جاری رہے۔ اس کے حکم کے متعلق فقہار میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ دس دن حیض کے ہوں گے اور اس سے زائد ایام استحاضہ کے ہوں گے۔ یہاں تک کہ مہینے کا اختتام ہو جائے۔ اس صورت میں دس دن حیض کے ہوں گے اور بیس دن طہر کے۔ فقہ حنفی کے اصول کی کتابوں میں اس مسئلے میں کوئی اختلاف منقول نہیں ہے۔

تاہم بشر بن الولید نے امام ابو یوسف سے نقل کیا ہے کہ ایسی عورت حیض کی کم سے کم مدت یعنی تین دن گذار کر نماز شروع کر دے، دس دن کے بعد شوہر کے ساتھ ہمبستری کر سکے گی اور روزہ قضا کرنا شروع کرے گی۔ رمضان کے دس روزے رکھے گی اور سات قضا کرے گی ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ ایسی عورت اپنے خاندان کی عورتوں کے ایام حیض کی مقدار حیض کے دن گزارے گی۔

امام مالک کا قول ہے کہ ایسی عورت عورتیں حیض کے جتنے دن گذارتی ہیں وہ گذارے گی اس کے بعد پھر وہ مستحاضہ ہو جائے گی۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اس کے حیض کی مدت وہی ہے جو حیض کی کم سے کم مدت ہے یعنی ایک دن ایک رات۔ پہلے قول کی صحت کی دلیل سب کا وہ اتفاق ہے کہ ایسی عورت کو حیض کی اکثر مدت تک، جس کے متعلق اگرچہ فقہاء کا آپس میں اختلاف ہے، نماز نہ پڑھنے کا حکم دیا جاتا ہے۔ اس طرح ان ایام میں گویا اس پر حائضہ ہونے کا حکم لگا دیا گیا۔ اور یہ ایام بھی ایسے ہیں کہ ان کا حیض کے ایام ہونا جائز ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ پورا عشرہ حیض کا ہو جائے۔ اس لیے کہ اس عشرہ میں اس پر حائضہ ہونے کا حکم لگا رہا۔ اور اس کی عادت بھی اس کے خلاف نہیں، (پہلی دفعہ حیض آنے کی وجہ سے دراصل اس کی سرے سے ہی کوئی عادت نہیں تو پھر خلاف ہونے کا کیا سوال)۔

آپ نہیں دیکھتے کہ سب یہ کہتے ہیں کہ اگر اس کا خون دس دن سے کم عرصے میں منقطع ہو جاتا تو یہ سارا عرصہ حیض شمار ہوتا۔ اس لیے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ دس دن پر بھی حیض کا ہی حکم لگے گا اور اس حکم کو توڑنا اسی وقت درست ہو گا جبکہ کوئی دلالت موجود ہو۔ اگر اقل مدت سے زائد مدت کے ایام حیض ہونے میں شک ہوتا جبکہ اکثر مدت سے زائد مدت بھی موجود ہو تو پھر بھی یہ بات بہتر ہوتی کہ شک کی وجہ سے اس مدت میں کمی نہ پیدا کی جائے جس پر ہم نے ایام حیض ہونے کا حکم لگا دیا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مہینے کے متعلق جس کے آخر میں رویت ہلال نہ ہو سکے تیس دن پورے کرنے کا حکم لگا دیا۔ آپ کا قول ہے (فان غم علیکم فعدوا ثلاثین اگر رکاوٹ کی وجہ سے رویت ہلال نہ ہو سکے تو تیس دن کی گنتی کر لو) چونکہ مہینے کی ابتدا یقین کی حالت میں ہوئی تھی۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شک کی بنا پر اس کے اختتام کا حکم نہیں دیا اگر یہ کہا جائے کہ جس عورت کی عادت دس دن سے کم کی ہو اور پھر کسی ماہ خون زیادہ دنوں تک

آنا رہا تو ایسی صورت میں اسے اس کی عادت کی طرف لوٹایا جائے گا اور ابتدا میں اس کی عادت سے زائد دنوں پر ہماری طرف سے حیض کا حکم لگانا اب اس کی عادت کا اعتبار کرنے سے مانع نہیں ہوا (اس سے یہ معلوم ہوا کہ ابتدا میں عادت سے زائد دنوں پر حیض کا حکم لگانا درست نہیں تھا)۔

اسی طرح وہ عورت جس نے اپنے ایام کے شروع میں خون دیکھ لیا اسے ترک صلوٰۃ کا حکم دے دیا گیا خواہ وہ خون تین دن سے کم مدت تک ہی کیوں نہ جاری رہا ہو، جب تین دن سے پہلے خون آنا بند ہو جائے تو ہم حکم لگائیں گے کہ جو خون اس نے دیکھا تھا وہ حیض کا خون نہیں تھا۔ اور اگر تین دن مکمل ہو گئے تو ہم کہیں گے کہ یہ حیض تھا (یہ کیسی بات ہوئی کہ شروع میں ہم ایک خون پر حیض ہونے کا حکم لگا کر نماز چھوڑنے کے لیے کہتے ہیں۔ پھر بعد میں کہہ دیتے ہیں کہ یہ حیض کا خون نہیں ہے)۔

ان دونوں اعتراضات کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ جس عورت کے ایام معروف و متعین ہوں، اس کے زائد دنوں پر حیض کا جو حکم لگایا جاتا ہے وہ دراصل قطعی نہیں ہوتا بلکہ اس کی قطعیت کا ابھی انتظار ہوتا ہے۔ اور یہ اس وقت حاصل ہوتی ہے جب حیض دس دنوں کے اندر منقطع ہو جائے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مستحاضہ کے متعلق یہ ارشاد ہے کہ (تدع الصلوٰۃ ایام اقراءھا)۔

یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ زائد دنوں کے متعلق انتظار کیا جائے کیونکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ اس کے ایام حیض معروف و متعین ہیں۔ لیکن جس عورت کو پہلی دفعہ حیض آیا ہو اس کی عادت اور اس کے ایام معلوم نہیں ہوتے جن کا اعتبار کر لیا جائے اس لیے دس دن میں بھی اس کا خون دیکھنا اس بات کا متقاضی نہیں ہو گا کہ اس خون کے متعلق آخری فیصلے کے سلسلے میں انتظار کیا جائے۔

بلکہ ہمارے نزدیک مسئلہ یہ ہے کہ ایسی عورت جسے پہلی دفعہ حیض کا خون آیا ہے۔ اس نے دس دن کے اندر جو دیکھا وہ اس کی عادت کی طرح ہو گا اور یہی آگے چل کر اس کے لیے ایام اور وقت بن جائے گا۔ جب بات اس طرح ہے تو یہ جائز نہیں ہو گا کہ اس نے دس دنوں میں جو خون دیکھا ہے اس کے حکم کا انتظار کیا جائے بلکہ واجب ہو گا کہ اس خون پر حیض کا حکم لگا دیا جائے کیونکہ اس جیسا خون حیض ہو سکتا ہے۔

رہ گئی وہ عورت جس نے اپنا اول ایام میں خون دیکھا اور ہم نے اس پر اس لحاظ سے

حیض کا حکم لگا دیا کہ اسے نماز اور روزہ چھوڑنے کا حکم دے دیا اور پھر تین دن سے کم عرصے میں خون کا انقطاع اسے حیض کے حکم سے نکال دیتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے۔ ابتدا میں لگایا گیا حیض کا حکم قطعی نہیں تھا بلکہ اس کی قطعیت کا انتظار تھا کیونکہ ہمیں یہ علم تھا کہ اقل حیض کی ایک مقدار ہے کہ جب اس مقدار سے خون آنے کی مدت ہوگی تو یہ خون حیض نہیں ہوگا۔

اس بنا پر اس پر لگایا ہوا حکم انتظار کے تحت رہا۔ اس کے برعکس ایسی عورت کا جسے پہلی دفعہ حیض آیا ہے تین دن تک حیض کا خون دیکھنے کے بعد اس کی کوئی ایسی حالت نہیں تھی جس کی رعایت کی جائے اور اس کا انتظار کیا جائے۔ اس لیے یہ واجب ہوگیا کہ سارا عشرہ حیض شمار کیا جائے کیونکہ ایسی کوئی دلالت موجود نہیں تھی جو اس سے کم مدت پر انحصار کو واجب کر دیتی۔

امام ابو یوسف نے ایسی عورت کو اس عورت کے بمنزلہ قرار دیا جس کا حیض پانچ یا چھ دن رہتا ہے اور چھٹے دن میں اسے شک رہتا ہے پھر سب کا یہ قول ہے کہ ایسی عورت نماز کے معاملے میں حیض کی کم سے کم مدت کا اعتبار کرے گی۔ اسی طرح میراث اور رجعت کے معاملے میں بھی اسی مدت کا اعتبار کرے گی اور ازدواجی تعلق کے معاملے میں حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت یعنی دس دن کا اعتبار کرے گی۔ اس کا یہ اعتبار احتیاط کے طور پر ہوگا۔ یہی حکم اس عورت کا بھی ہے جسے پہلی دفعہ حیض آیا ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا صورت ہمارے مسئلے کی نظیر نہیں ہے اس وجہ سے کہ اس عورت کے حیض کے معلوم ایام تھے، ہم نے پانچ دن کا یقین کر لیا اور چھٹے دن کے متعلق ہم نے شک کیا۔ نماز اور روزے کے معاملے میں ہم نے احتیاط کا پہلو اختیار کیا اور ازدواجی تعلق کے بارے میں بھی ہم نے احتیاط کیا اور شک کی بنا پر اس کی اباحت کا حکم نہیں دیا۔

اس کے برعکس ایسی عورت جسے پہلی مرتبہ حیض آیا ہے، اس کے لیے حیض کے ایام نہیں ہوتے جن کا اعتبار کرنا واجب ہو۔ اس لیے اگر وہ ایسا خون دیکھے جو حیض کا خون بن سکتا ہو تو وہ حیض ہوگا۔ اسے اقل حیض کی طرف لوٹانے کا کوئی معنی نہیں۔ اس لیے کہ ہمارے پاس ایسی کوئی دلالت نہیں ہے جو اس کو واجب کر دے۔

اس جہت سے بھی یہ قول فاسد ہے کہ اقل حیض اس کی عادت نہیں ہے۔ اس لیے اقل حیض اور اس سے بڑھ جانے والے حیض میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں کہ دونوں صورتوں

میں اقل حیض کی طرف لوٹانے کا وجوب ممتنع ہے۔ اس صورت میں اس خون پر حیض ہونے کا حکم لگانے اور اس حکم کو منقوص کرنے کی دلالت کو ختم کرنے کے لیے حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت کا اعتبار کرنا واجب ہوگا۔

امام ابوحنیفہ کے قول کی صحت پر یہ چیز بھی دلالت کر رہی ہے کہ اللہ تعالی نے نابالغ لڑکی اور سن یاس کو پہنچ جانے والی عورت دونوں کی عدت کی مدت حیض کی بجائے تین مہینے رکھی اور اس طرح ہر حیض اور طہر کے بدلے ایک مہینہ رکھ دیا گیا۔

یہ صورت حال اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کسی عورت کو خون جاری ہو جائے اور پہلے سے ایام حیض کے سلسلے میں اس کی کوئی عادت نہ ہو تو یہ ضروری ہے کہ وہ ایک حیض اور ایک طہر مکمل کرے اور یہ تو ظاہر ہے کہ طہر کی زیادہ سے زیادہ مدت کے لیے کوئی حد مقرر نہیں ہے جبکہ حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت کے لیے ایک حد مقرر ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہوگا کہ وہ حیض کی اکثر مدت گذارے اور مہینے کے باقی دن طہر کے ہو جائیں۔ اس لیے کہ مہینے کے باقی دنوں میں حیض کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے۔ اس لیے اسی کا اعتبار کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔

اس بنا پر یہ ضروری ہوگا کہ مہینے کے باقی ماندہ دنوں میں جس طہر کا اعتبار کیا گیا ہے یہ وہ طہر ہو جو حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت گذر جانے کے بعد باقی رہ جائے آپ نہیں دیکھتے کہ اگر آپ حیض کی مدت دس دن سے گھٹا دیں گے تو آپ کو حیض کے گھٹائے ہوئے دنوں کو طہر میں بڑھانے کی ضرورت پڑ جائے گی۔ جبکہ طہر کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ اگر وہ سات دنوں کا ہو تو اس کا اس طرح ہونا پانچ دنوں یا چھ دنوں کے ہونے سے اولی نہیں ہوتا۔ یعنی دنوں کی کمی بیشی سے طہر کی کیفیت پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس بنا پر یہ واجب ہے کہ حیض کی اکثر مدت یعنی دس دن کا اعتبار کر کے مہینے کے باقی دنوں کو طہر شمار کر لیا جائے۔

پہلی دفعہ حیض کا خون دیکھنے والی اس عورت کے لیے ایک ماہ میں حیض اور طہر دونوں کو پورا کر لینے کے وجوب پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول دلالت کرتا ہے جو آپ نے حمنہؓ سے فرمایا تھا (تحیضی فی علم اللہ ستا او سبعا کما تحیض النساء فی کل شھر) اس میں آپ نے یہ بتا دیا کہ ہر ماہ عورتوں کی عادت ایک حیض اور ایک طہر کی ہوتی ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ ایسی عورت کے لیے آپ نے چھ یا سات دنوں کا کیوں نہیں اعتبار کیا جبکہ حدیث میں اس کا ذکر ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ہم نے کچھ وجوہ کی بنا پر اس کا اعتبار نہیں کیا۔ اول یہ کہ

ہم نے کسی اہلِ علم کو ایسی عورت یعنی پہلی دفعہ حیض کا خون دیکھنے والی کے متعلق ایسا کہتے ہوئے نہیں سنا اور نہ ہی ہمارے علم میں اس کا کوئی قائل ہے۔ دوم یہ کہ چھ یا سات دن کی عادت اس خاتون کی تھی جس کو اس حدیث میں مخاطب کیا گیا ہے یعنی حضرت حمنہؓ اس بنا پر دوسری عورتوں میں اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

اس بیان کی روشنی میں حدیث سے ہمارا استدلال صحیح ہے۔ اس لیے کہ ہم نے اس حدیث سے ایک ماہ میں متعارف اور متعاد صورت میں ایک حیض اور طہر کو ثابت کرنا چاہا ہے۔ جو ہم نے ثابت کر دیا۔

جو لوگ پہلی دفعہ حیض کا خون دیکھنے والی عورت کے مسلسل جریان خون کی صورت میں یہ کہتے ہیں کہ وہ اتنے دن حیض کے شمار کرے گی جتنے دن اس کے خاندان کی عورتیں کرتی ہیں۔ (یاد رہے کہ یہ ابراہیم نخعی کا قول ہے) ان کے اس قول کا کوئی معنی نہیں ہے۔

اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مستحاضہ کو اس کے خاندان کی عورتوں کی عادت اور مدت حیض کی طرف نہیں لوٹایا تھا بلکہ ایک عورت کو اس کی اپنی عادت اور مدت کی طرف لوٹایا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ وہ اپنے حیض کے ایام کی مقدار بیٹھ رہے گی یعنی حیض گذار دے گی جبکہ دوسری کو یہ حکم تھا کہ وہ چھ یا سات دن جو اللہ کے علم میں ہے بیٹھ رہے گی۔

ایک اور خاتون کو آپ نے ہر نماز کے لیے غسل کرنے کا حکم دیا تھا، آپ نے ان میں سے کسی خاتون کو اپنے خاندان کی عورتوں کے حیض کے ایام کی مقدار بیٹھنے کے لیے نہیں کہا تھا نیز اپنے خاندان کی عورتوں، اجنبی عورتوں اور عمر میں اپنے سے بڑی یا چھوٹی عورت کے ایام حیض ایک جیسے ہوتے ہیں اور بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ان عورتوں کی عمروں کے درمیان کوئی بڑا فرق نہیں ہوتا لیکن حیض کی عادت میں فرق ہوتا ہے۔ اس بنا پر اپنے خاندان کی عورتوں کی اس سلسلے میں دوسری عورتوں کے مقابلے میں کوئی خصوصیت نہیں ہے۔

اہلِ علم کا اس قولِ باری (وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ، ان کے قریب بھی نہ جاؤ جب تک یہ پاک نہ ہو جائیں جب پاک ہو جائیں تو ان کے پاس جاؤ) کی تفسیر و تشریح میں اختلافِ رائے ہے۔ کچھ لوگوں کا قول ہے کہ حیض کا خون بند ہوتے ہی ہمبستری کی اباحت ہو جاتی ہے اور اس میں حیض کے اقل یا اکثر مدت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے جبکہ دوسرے اہلِ علم کا قول ہے کہ خواہ حیض کی اقل مدت ہو یا اکثر خون بند ہو جانے کے بعد

جب تک غسل نہیں کرے گی اس سے ہمبستری جائز نہیں ہو گی۔ امام شافعی کا بھی مسلک ہے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر اس کا خون دس دن سے کم مدت میں بند ہو جائے تو جب تک وہ غسل نہ کرے بشرطیکہ اسے پانی میسر ہو یا اس پر ایک نماز کا وقت گذر نہ جائے، وہ حائضہ کے حکم میں رہے گی۔ اگر ان دو باتوں میں سے ایک وقوع پذیر ہو جائے تو وہ حیض سے نکل جائے گی اور شوہر کے لیے ہمبستری بھی جائز ہو جائے گی اور آخری حیض کی صورت میں اس کی عدت بھی گذر جائے گی۔ اگر اس کے ایام دس دن کے ہوں تو دس دن گذرنے کے ساتھ ہی حیض کا حکم مرتفع ہو جائے گا اور شوہر سے ہمبستری کی اباحت یا عدت گذر جانے یا اس طرح کے اور مسائل کے لحاظ سے اس کی حیثیت ایک جنبی عورت کی سی ہو گی۔

جو لوگ حیض کے دن گذر جانے اور خون کے منقطع ہونے کے ساتھ ہی غسل کرنے سے پہلے درج بالا تمام صورتوں میں وطی کی اباحت کے قائل ہیں ان کا استدلال قول باری (وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ) پر ہے ان کا کہنا ہے کہ حرف حتّٰی غایت کے لیے آتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے مابعد کا حکم غایت کے حکم کے خلاف ہو۔

اسی طرح آیت میں خون منقطع ہوتے ہی وطی کی اباحت کے لیے عموم ہے۔ اس کی مثالیں قرآن مجید کی ان آیات میں ملتی ہیں (حَتّٰى مَطْلَعِ الْفَجْرِ، طلوع فجر تک) اور (فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتّٰى تَفِيءَ إِلٰى أَمْرِ اللّٰهِ، تو اس گروہ سے جنگ کرو جس نے بغاوت کی ہے یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئے)۔

نیز (وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتّٰى تَغْتَسِلُوا، اور نہ ہی حالت جنابت میں نماز کے قریب جاؤ جب تک کہ غسل نہ کر لو الا یہ کہ راستے کو عبور کر رہے ہو یعنی سفر کی حالت میں ہو) ان آیات میں حتّٰی کے ذریعے ذکر کردہ امور کی نہایتیں بیان کی گئی ہیں اور حتّٰی کے مابعد کا حکم ان نہایتوں کے حکم کے خلاف ہے۔

اسی طرح قول باری (حَتّٰى يَطْهُرْنَ) کا حکم ہے جب اس کی قرأت تخفیف طاء اور ھاء کے ساتھ کی جائے۔ اس صورت میں اس کا معنی انقطاع الدم یعنی خون کا بند ہو جانا ہو گا۔ ان کا کہنا ہے کہ اس کی قرأت تشدید کے ساتھ بھی ہوئی ہے۔

اس صورت میں اس میں اسی معنی کا احتمال ہو گا جو تخفیف کی قرأت میں ہے یعنی اس سے انقطاع دم مراد لیا جائے گا۔ کیونکہ جب عورت کا خون آنا بند ہو جائے تو یہ کہنا بھی جائز ہے کہ

'طهرت المرأة' ، اور یہ بھی کہ 'تطهرت المرأة' ، جس طرح کہ یہ کہا جاتا ہے کہ 'تقطع الحبل' (رسی ٹوٹ گئی) یا 'تکسر الکوز' (کوزہ ٹوٹ گیا) اس میں 'تقطع' بمعنی 'انقطع' اور 'تکسر' بمعنی 'انکسر' ہوتا ہے۔ ان جملوں کا یہ مقتضیٰ نہیں ہوتا کہ جن چیزوں کی طرف ان افعال کی نسبت ہوتی ہے وہ خود یہ فعل کریں۔ دوسرے الفاظ میں یہ فعل لازم ہوتے ہیں نہ کہ متعدی۔

جن لوگوں کا یہ قول ہے کہ جب تک عورت حیض سے پاک ہو کر غسل نہ کرلے اس وقت تک درج بالا تمام صورتوں میں وطی کی ممانعت ہوتی ہے۔ ان کا استدلال قولِ باری (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ، جب یہ پاک ہوجائیں تو ان کے پاس اسی طریقے سے جاؤ جس کا اللہ نے تمھیں حکم دیا ہے) پر ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ آیت میں اباحتِ وطی کی دو شرطیں بیان ہوئی ہیں۔ خون کا بند ہوجانا اور غسل کر لینا۔ اس لیے کہ قولِ باری (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) میں غسل کے سوا اور کسی معنی کا احتمال نہیں۔ اس کی مثال کسی قائل کا یہ قول ہے "لا تعط زیدًا دینارًا حتّٰی یدخل الدار فإذا دخلها وقعد فیها فاعطه دینارًا" (زید کو اس وقت تک ایک دینار نہ دو جب تک وہ گھر میں داخل ہو کر وہاں بیٹھ نہ جائے۔ جب وہاں داخل ہو کر بیٹھ جائے تو پھر اسے دینار دے دو)۔

اس فقرے سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ دینار کا استحقاق گھر میں داخل ہو کر وہاں بیٹھ جانے یعنی دونوں باتوں پر موقوف ہے۔ اس کی مثال یہ قولِ باری ہے۔ (فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا، یہ عورت اس طلاق کے بعد اپنے پہلے شوہر کے لیے اس وقت تک حلال نہیں ہوگی جب تک کسی اور مرد سے نکاح نہ کرلے، پھر اگر وہ دوسرا شوہر اسے طلاق دے دے تو ان دونوں پر رجوع کرلینے میں کوئی گناہ نہیں ہوگا)۔

آیت میں پہلے شوہر کے لیے حلال ہونے کے لیے دو باتوں کی شرط لگائی گئی ہے۔ اور ان میں سے ایک کے ذریعے وہ اس کے لیے حلال نہیں ہوگی۔ اسی طرح قولِ باری (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ) وطی کی اباحت کے لیے دو باتوں کے ساتھ مشروط ہے۔ اول طہر جو کہ خون بند ہونے کے ساتھ شروع ہوتا ہے اور دوم غسل۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قولِ باری (حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ) جب تخفیف کے ساتھ پڑھا جائے تو اس سے مراد خون کا بند ہونا ہے نہ کہ غسل کرنا۔ اس لیے کہ اگر حیض کی حالت میں غسل کرلے تو اس سے وہ پاک نہیں ہوگی۔ اس لیے قولِ باری (حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ) صرف ایک معنی کا احتمال رکھتا ہے اور

وہ ہے خون کا بند ہو جانا جس کے ذریعے وہ حیض سے نکل آتی ہے۔ لیکن اگر اس کی قرأت تشدید کے ساتھ کی جائے تو اس میں دو باتوں کا احتمال پیدا ہو گا۔

انقطاع دم اور غسل جیسا کہ ہم ابھی بیان کر آئے ہیں اس بنا پر تخفیف کی قرأت محکم ہو گی اس لیے کہ اس میں صرف ایک معنی مراد ہو گا اور تشدید کی قرأت متشابہ کیونکہ اس میں دو معنوں کا احتمال ہے اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اسے محکم پر محمول کیا جائے اور محکم کی طرف لوٹا یا جائے۔ اس طرح دونوں قرأتوں کا معنی یکساں ہو جائے گا۔ اور ان دونوں کا ظاہر خون بند ہوتے ہی جو در اصل حیض سے خروج ہے وطی کی اباحت کا مقتضی ہو گا۔

قول باری (فَاِذَا تَطَهَّرْنَ) میں دونوں معنوں کا احتمال ہے جو (حَتّٰی یَطْهُرْنَ) کی تشدید والی قرأت میں ہے اور یہ بمنزلہ اس قول کے ہو گا" وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰی یطهرن فاذا تطهرن فاتوهن" اس صورت میں یہ بالکل درست اور مستقیم کلام ہو گا جس طرح کہ آپ یہ کہتے ہیں "لا تعطه حتی یدخل الدار فاذا دخلها فاعطه" اس صورت میں یہ غایت کے حکم کی تاکید ہو گا۔ اگرچہ اس کا حکم ما قبل کے حکم کے خلاف ہے جب اس میں اس طریقے پر احتمال کی گنجائش ہے جو ہم نے بیان کیا ہے اور غایت کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کرنا بھی ضروری ہے تو ظاہر آیت جس چیز کا متقاضی ہے وہ یہی ہے کہ خون بند ہوتے ہی جس کے ذریعے حیض سے خروج عمل میں آجاتا ہے، وطی کی اباحت ہو جاتی ہے۔

ایک اور پہلو سے بھی اس میں احتمال پایا جاتا ہے۔ وہ یہ کہ قول باری (فَاِذَا تَطَهَّرْنَ) کا معنی "فاذا حل لهن ان یتطهرن بالماء او التیمم" ہے یعنی جب ان کے لیے پانی یا تیمم کے ذریعے پاک ہونا حلال ہو جائے جس طرح کہ یہ قول رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے (اذا غابت الشمس فقد افطر الصائم، جب سورج غروب ہو جائے تو روزے دار کا روزہ کھل جاتا ہے) اس کا معنی ہے "فقد حل له الافطار" یعنی اس کے لیے روزہ کھولنا حلال ہو جاتا ہے۔

اسی طرح آپ کا قول ہے (من کسر او عرج فقد حل وعلیه الحج من قابل، جس شخص کی ہڈی ٹوٹ جائے یا وہ لنگڑا ہو جائے تو اس کا احرام کھل گیا اور اس پر اگلے سال کا حج ہے) اس کا معنی ہے "فقد جاز له ان یحل" یعنی اس کے لیے احرام کھولنا جائز ہو گیا یا جس طرح کسی مطلقہ عورت کے متعلق کہا جاتا ہے کہ "اذا انقضت عدتها فقد حلت للازواج" (جب اس کی عدت گزر جائے تو وہ ازدواج کے لیے حلال ہو گئی) اس کا معنی ہے "فقد حل لها ان

تتزوج، یعنی اس کے لیے نکاح کرنا حلال ہو گیا۔

یہی مفہوم ہے اس قول کا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہؓ بنت قیس سے فرمایا تھا۔ (اذا حللت فاذنینی) جب آیت میں اس معنی کا احتمال مان لیا جائے گا تو غایت کے مابعد بھی وطی کی ممانعت سے غایت اپنے حقیقی معنی سے نہیں ہٹے گا۔

قول باری (فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ) میں غایت اپنے حقیقی معنی میں استعمال کیا گیا ہے اور دوسرے شوہر کا نکاح یعنی اس عورت کے ساتھ اس کی ہمبستری، ہی وہ چیز ہے جو تین طلاقوں کی وجہ سے واقع تحریم کو ختم کر دیتی ہے۔ دوسرے شوہر کا وطی کرنا اس کے لیے مشروط ہے دوسرے شوہر کی طرف سے طلاق ملنے سے قبل اس کی وطی کے ساتھ ہی تحریم رفع ہو جاتی ہے۔ دوسرے شوہر کی طرف سے طلاق اس تحریم کو ختم کرنے کے لیے شرط نہیں ہے اس بنا پر آیت میں ہمارے بیان کے مطابق امام شافعی کے لیے اپنے مسلک کی صحت کو ثابت کرنے کی غرض سے کوئی دلیل نہیں ہے اور نہ ہی ان کے مخالفین کے قول کی نفی کے لیے کوئی دلیل ہے

جہاں تک ہمارے مسلک کا تعلق ہے تو اس کی رو سے آیت اپنی تاویل کے احتمال کے لحاظ سے دو حالتوں میں اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہوگی یعنی ان دونوں حالتوں میں اس پر عمل کرنا ممکن ہوگا جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔ اگر قول باری (یطھرن) کی قرات تخفیف کے ساتھ کی جائے تو یہ اپنے حقیقی معنی میں اس عورت کے مسئلے میں قابل عمل ہوگا جس کے حیض کے ایام دس دن کے ہوں۔

اس صورت میں شوہر کے لیے دس دن گذر جانے کے ساتھ ہی وطی کرنا مباح ہوگا اور قول باری (یطھرن) تشدید کی قرآت کے ساتھ اور قول باری (فاذا تطھرن) دونوں پر عمل غسل کی صورت میں ہوگا جبکہ اس کے ایام دس دن سے کم ہوں اور ایک نماز کا وقت نہ گذر جائے کیونکہ ہمارے پاس اس کی دلیل موجود ہے کہ ایک نماز کا وقت گذر جانا وطی کو مباح کر دیتا ہے۔ ہم عنقریب اس کی وضاحت کریں گے۔ اس صورت میں دونوں فعلوں میں سے کسی کو بھی مجازی معنی میں استعمال نہیں کیا جائے گا بلکہ یہ دونوں اپنے حقیقی معنوں میں مستعمل ہوں گے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ دونوں قرآتوں کو دو آیتیں قرار دے کر ان دونوں پر بیک وقت اور ایک ہی حالت میں عمل کر لیا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر ہم ان کو دو آیتیں قرار دے دیں پھر بھی جو بات ہم نے کہی ہے وہ اولیٰ ہوگی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر دو آیتیں ایسی اتریں کہ ایک انقطاعِ دم کو وطی کی اباحت کی غایت قرار دیتی اور دوسری غسل کو اس کی اباحت کی غایت ٹھہراتی تو اس صورت میں دو حالتوں میں ان پر اس طرح عمل کرنا واجب ہوتا کہ ان میں سے ہر ایک کو غایت کے حکم کے سلسلے میں اس کے مقتضیٰ کے مطابق حقیقی معنی پر برقرار رکھا جاتا یہ صورت صرف اسی وقت ممکن ہے جب دو حالتوں کے اندر ان پر اس طریقے سے عمل کیا جائے جو ہم نے بیان کیا ہے۔

اگر ہم ان کو ہمارے مخالف کے قول کے مطابق عمل میں لائیں تو اس صورت میں دو میں سے ایک غایت کا اسقاط لازم آئے گا کیونکہ ہمارا مخالف یہ کہتا ہے کہ اگر حائضہ پاک بھی ہو جائے اور اس کا خون رک بھی جائے پھر بھی غسل سے پہلے وطی کرنا جائز نہیں ہو گا۔ اگر ہم اس بات کو اپنے مخالف کے خلاف ابتدائی دلیل کے طور پر استعمال کریں تو ہمارے لیے اس کی گنجائش ہے اور ہماری یہ دلیل اسے مطمئن کر سکتی ہے۔ ہمارے اصحاب نے اس عورت کے متعلق جس کے ایام دس دن سے کم ہوں اور اس کا خون رک جائے۔ وطی کی اباحت کے لیے یہ شرط رکھی ہے کہ یا تو وہ غسل کر لے یا اس پر ایک نماز کا وقت گذر جائے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ عین ممکن ہے کہ دوبارہ خون جاری ہو جائے اور یہ خون حیض بن جائے کیونکہ ہر طہر جسے عورت دیکھتی ہے صحیح طہر نہیں ہوتا اس لیے کہ حائضہ عورت کبھی خون کو بہتا ہوا دیکھتی ہے اور کبھی رکا ہوا۔ اس لیے خون کا ایسے وقت میں رک جانا جس میں حیض آسکتا ہو اس امر کا سبب نہیں بن سکتا کہ اس پر زوال حیض کا حکم لگا دیا جائے۔

اس لیے ہمارے اصحاب نے یہ کہا ہے ایسی عورت میں انقطاعِ دم کا اعتبار دو میں سے ایک شئے کے ذریعے کیا جائے گا یا تو غسل کر لے کہ اس کے ساتھ حیض کا حکم اس سے زائل ہو جائے گا اس پر سب کا اتفاق ہے۔ غسل کرنے کے ساتھ نماز پڑھ لے کیونکہ نماز حیض کے حکم کے منافی ہے۔ اس لیے نماز کی وجہ سے یہ سمجھ لیا جائے گا کہ اس کا حیض ختم ہو گیا یا اس پر ایک نماز کا وقت گذر جائے، وقت گذر جانے کے ساتھ اس پر فرض نماز لازم ہو جائے گی اور فرض نماز کا لزوم حکم حیض کے بقاء کے منافی ہے کیونکہ یہ جائز ہی نہیں ہے کہ حائضہ کو نماز کی فرضیت لازم ہو جائے۔

اس دوسری صورت میں جب حیض کا حکم منتفی ہو کر طہر کا حکم ثابت ہو جائے گا اور صرف غسل کرنا باقی رہ جائے گا تو یہ وطی سے مانع نہیں ہو گا جس طرح کہ ایک جنبی عورت کی حیثیت ہوتی ہے وہی اس کی ہو جائے گی اور ظاہر ہے کہ اگر جنبی عورت سے اس کا شوہر ہمبستری کر لے تو اس کے لیے

ایسا کرنا جائز ہوتا ہے۔

صحابہ کرام سے عدت کی مدت کے اختتام کے لیے غسل کے اعتبار کی جو روایات منقول ہیں وہ ہمارے نزدیک اسی معنی پر محمول ہوں گی۔ عیسٰی الخیاط نے شعبی سے اور انہوں نے تیرہ صحابہ سے یہ روایت نقل کی ہے جن میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ شامل ہیں۔ ان سب کا قول ہے کہ مرد اپنی بیوی کا زیادہ حق دار ہوتا ہے جب تک وہ تیسرے حیض سے غسل نہ کر لے۔

اس قسم کی روایت حضرت علیؓ، حضرت عبادہ بن صامتؓ اور حضرت ابو درداءؓ سے بھی ہے۔ جب عورت کے ایام دس دنوں کے ہوں تو ہمارے نزدیک دس دنوں کے بعد حیض کا وجود نہیں ہوتا اس لیے دس دنوں کے بعد اس پر حیض گذر جانے کا حکم لگانا واجب ہوگا اس لیے کہ اب اس کے حکم کے بقاء کا جواز ممتنع ہو گیا اور اللہ تعالیٰ نے تو صرف حائضہ یا ایسی عورت کی ہمبستری سے منع فرمایا ہے جس کا حیض آسکتا ہو۔

لیکن جب حیض کا حکم مرتفع ہو جائے اور حیض زائل ہو جائے تو اب ہمبستری میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ) اور اب وہ لامحالہ پاک ہو چکی ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر وہ عدت گذار رہی ہو تو اس کے ساتھ اس کی عدت ختم ہو جاتی ہے اور اس کا حکم وہی ہوتا ہے جو طہر والی دوسری عورتوں کا ہے۔ وطی کی ممانعت کے لیے غسل کے وجوب کا کوئی اثر نہیں ہوتا یعنی غسل سے پہلے وطی کا جواز ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب دس دن سے کم مدت میں اس کا خون بند ہو جائے تو اس پر غسل واجب ہو جاتا ہے اور غسل کا لزوم حکم حیض کے بقاء کے منافی ہے کیونکہ یہ بالکل درست نہیں ہے کہ حائضہ عورت کے لیے غسل لازم ہو جیسا کہ آپ نے نماز کی فرضیت کے سلسلے میں بیان کیا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب غسل حیض کے موجبات اور لوازم میں سے ہے تو اس کا لزوم حیض کے حکم اور اس کی بقاء کے منافی نہیں ہوگا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جب سلام پھیرنا نماز کی تحریمہ کے موجبات میں سے ہے تو نماز کے آخر تک اس کے لزوم کی انتہاء نماز کی بقاء کے حکم کے منافی نہیں ہے۔ اسی طرح حلق یعنی سر کے بال جب صاف کرانا احرام کے موجبات میں سے ہے تو جب تک وہ حلق نہ کرا لے اس وقت

تک اس کا لزوم احرام کی بقاء کے منافی نہیں ہے۔ اسی طرح غسل جب حیض کے موجبات میں سے ہے تو حائضہ پر اس کا وجوب حیض کے حکم کی بقاء کے لیے مانع نہیں ہے۔

رہ گئی نماز جس کی معترض نے مثال دی ہے تو وہ حیض کے موجبات میں داخل ہی نہیں ہے بلکہ یہ تو ایک علیحدہ حکم ہے جس کا لزوم طہر والی عورتوں کے ساتھ نہیں۔ اگر ان کے ساتھ نماز کا لزوم ہو جائے تو اس سے حیض کے حکم کی نفی لازم آئے گی اور قول باری (حَتّٰی یَطْهُرْنَ فَاِذَا تَطَهَّرْنَ) میں چونکہ غسل کا بھی احتمال موجود ہے۔

اس لیے یہ بمنزلہ قول باری (وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا، اور اگر تم ناپاکی کی حالت میں ہو تو خوب اچھی طرح پاکی حاصل کر لو) کے ہو جائے گا اور اس پر دلالت کرے گا۔ حائضہ پر حیض ختم ہو جانے کے بعد غسل واجب ہے۔ یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مروی ہے اور اس پر امت کا اتفاق ہے۔

قول باری ہے (فَاِذَا تَطَهَّرْنَ فَاْتُوْهُنَّ مِنْ حَیْثُ اَمَرَكُمُ اللّٰهُ، جب یہ پاک ہو جائیں تو ان کے پاس اسی طریقے سے جاؤ جس کا اللہ نے تمھیں حکم دیا ہے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس میں ممانعت کی بنا پر لگی ہوئی پابندی اٹھلنے اور اباحت کو بحال کرنے کی بات کی گئی ہے۔ اس میں وجوب کی بات نہیں ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (فَاِذَا قُضِیَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِی الْاَرْضِ، جب جمعہ کی نماز ہو جائے تو زمین میں بکھر جاؤ) یا (وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا، جب تم احرام کھول دو تو شکار کرو) ان دونوں آیتوں میں جو حکم ہے وہ دراصل اباحت ہے جو ممانعت کے بعد وارد ہوئی ہے وجوب نہیں ہے کہ نماز جمعہ کے بعد زمین میں بکھر جانا یا احرام کھول کر شکار کرنا ضروری ہے۔

قول باری (مِنْ حَیْثُ اَمَرَكُمُ اللّٰهُ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، قتادہ، ربیع بن انس کا قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ فرج میں عمل جنسی کیا جائے، یہی وہ جگہ ہے جس سے حیض کی حالت میں دور رہنے کا حکم اس سلسلہ کلام کے آغاز میں دیا گیا تھا۔ چنانچہ فرمان تھا (فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِی الْمَحِیْضِ)۔

سدی اور ضحاک کا قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ طہر کے زمانے میں بیویوں سے قربت اختیار کرو نہ کہ حیض کے زمانے میں۔ ابن الحنفیہ کا قول ہے کہ نکاح کے واسطے سے قربت اختیار کرو نہ کہ بدکاری کے واسطے سے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں یہ تمام معانی اللہ کی مراد ہیں، اس لیے

کہ یہ وہ باتیں ہیں جن کا اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو حکم دیا ہے اس لیے یہ تمام معانی آیت کے ذیل میں آجائیں گی۔

قول باری ہے (اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ التَّوَّابِیْنَ وَیُحِبُّ الْمُتَطَھِّرِیْنَ، بے شک اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو پسند کرتا ہے جو بدی سے باز رہیں اور پاکیزگی اختیار کریں) عطاء سے مروی ہے کہ "المتطھرین بالماء للصلاۃ" یعنی وہ لوگ جو نماز کے لیے پانی سے طہارت حاصل کرتے ہیں۔ مجاہد کا قول ہے "المتطھرین من الذنوب" یعنی وہ لوگ جو گناہوں سے پاک رہتے ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عطاء کا قول زیادہ مناسب ہے کیونکہ آیت میں طہارت کا ذکر گذر چکا ہے۔ چنانچہ قول باری ہے (فَاِذَا تَطَھَّرْنَ فَأْتُوْھُنَّ) اس لیے اس سے مراد نماز کے لیے پانی کے ذریعے طہارت حاصل کرنا ہے۔ زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ قول باری (وَیُحِبُّ الْمُتَطَھِّرِیْنَ) ان لوگوں کی مدح ہو جو نماز کے لیے پانی کے ذریعے طہارت حاصل کرتے ہیں۔

قول باری ہے (فِیْہِ رِجَالٌ یُّحِبُّوْنَ اَنْ یَّتَطَھَّرُوْا وَاللّٰہُ یُحِبُّ الْمُتَطَھِّرِیْنَ، اس مسجد میں ایسے لوگ ہیں جو پاکیزگی اختیار کرنا پسند کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ پاکیزگی اختیار کرنے والوں کو پسند کرتا ہے) روایت میں ہے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی اس لیے مدح کی ہے کہ وہ لوگ پانی کے ذریعے استنجا کرتے تھے۔

قول باری ہے (نِسَآؤُکُمْ حَرْثٌ لَّکُمْ فَاْتُوْا حَرْثَکُمْ اَنّٰی شِئْتُمْ، تمھاری عورتیں تمھاری کھیتیاں ہیں تمھیں اختیار ہے جس طرح چاہو اپنی کھیتی میں جاؤ) حرث سے مراد تخم ریزی کی جگہ یعنی کھیتی ہے یہاں یہ ہمبستری سے کنایہ ہے۔ عورتوں کو حرث یعنی کھیتی اس لیے قرار دیا گیا ہے کہ یہ اولاد کے لیے تخم ریزی کی جگہیں ہیں اور قول باری (فَاْتُوْا حَرْثَکُمْ اَنّٰی شِئْتُمْ) اس پر دلالت کر رہا ہے کہ وطی کی اباحت فرج میں عمل جنسی تک محدود ہے۔ اس لیے کہ فرج ہی کاشت کی جگہ ہے۔

عورتوں کے دبر میں عمل جنسی کرنے کے مسئلے میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب اسے حرام قرار دیتے اور اس سے سختی سے روکتے تھے۔ یہی ثوری کا قول ہے اور مزنی کی روایت کے مطابق امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ طحاوی نے کہا ہے کہ ہمیں محمد بن عبداللہ بن عبدالحکم نے بیان کیا کہ انہوں نے امام شافعی کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عورت کی دبر میں عمل جنسی کی تحلیل یا تحریم کے متعلق کوئی صحیح روایت منقول نہیں ہے۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ حلال ہے۔ اصبغ بن الفرج نے ابن القاسم سے اور انہوں نے

امام مالک سے روایت کی ہے کہ " میں نے کسی ایسے شخص کو جس کی دین کے معاملے میں میں اقتدا کرتا ہوں اس معاملے میں شک کرتے ہوئے نہیں پایا کہ یہ حلال ہے "۔ یعنی بیوی کی دبر میں عمل جنسی سرانجام دینا، پھر امام مالک نے یہ آیت پڑھی (نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ) پھر کہا " اس سے بڑھ کر اور کیا چیز واضح ہوگی، مجھے اس بارے میں کوئی شک نہیں ہے "۔

ابن القاسم کہتے ہیں کہ میں نے امام مالک سے کہا کہ ہمارے پاس مصر میں لیث بن سعد ہیں جو حارث بن یعقوب سے حدیث بیان کرتے ہیں اور وہ ابو الحباب سعید بن یسار سے کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ سے دریافت کیا کہ آپ لونڈیوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں کہ ہم ان کے لیے " تحمیض " نہ کریں۔ حضرت ابن عمرؓ نے پوچھا کہ تحمیض کیا شئ ہے؟ میں نے دبر کا ذکر کیا اس پر حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا " کیا کوئی مسلمان اس طرح بھی کر سکتا ہے "۔ یہ سن کر امام مالک نے کہا " میں ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن کے متعلق گواہی دیتا ہوں کہ انہوں نے مجھے ابو الحباب سعید بن یسار سے یہ بیان کیا کہ انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اس کے متعلق پوچھا تھا تو انہوں نے جواب دیا تھا کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ابن القاسم کہتے ہیں کہ امام مالک کی یہ بات سن کر مجلس میں بیٹھا ہوا ایک شخص بول اٹھا " ابو عبداللہ؟ (امام مالک کی کنیت) آپ ہی تو کہتے ہیں کہ سالم نے یہ کہا تھا کہ اس غلام یا اس موٹے عجمی یعنی نافع نے میرے والد کی طرف غلط بات کی نسبت کی ہے جس طرح کہ عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ کی طرف غلط بات کی نسبت کی ہے "۔ یہ سن کر امام مالک نے کہا " میں گواہی دیتا ہوں کہ یزید بن رومان نے مجھے سالم سے اور انہوں نے اپنے والد سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ یہ فعل کرتے تھے "۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ سلیمان بن بلال نے زید بن اسلم سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کی دبر میں عمل جنسی کر لیا لیکن پھر اسے اس کا گہرا دکھ ہوا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ) اس روایت میں یہ نقص موجود ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے زید بن اسلم کی سماع غیر معلوم ہے۔

فضل بن فضالہ نے عبداللہ بن عباسؓ سے، انہوں نے کعب بن علقمہ سے، انہوں نے ابو النضر سے کہ انہوں نے حضرت ابن عمرؓ کے آزاد کردہ غلام نافع سے پوچھا کہ تمہارے متعلق یہ بات کثرت سے کہی جارہی ہے کہ تم حضرت ابن عمرؓ سے یہ نقل کرتے ہو کہ انہوں نے عورتوں کی دبر میں عمل جنسی کرنے کا فتویٰ دیا تھا۔ نافع نے یہ سن کر کہا کہ لوگوں نے میرے متعلق جھوٹی بات کہی ہے۔

بات دراصل یہ ہے کہ ایک دن حضرت ابن عمرؓ قرآن پاک کے نسخے کو جگہ جگہ سے کھول کر دیکھ

رہے تھے۔ اچانک ان کی نظر اس آیت (نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ) پر پڑی، مجھے کہنے لگے "نافع تمھیں اس آیت کے پس منظر کے متعلق کچھ پتہ ہے"، میں نے نفی میں جواب دیا تو فرمانے لگے: "ہم قریش کے لوگ عورتوں کو آغوش میں لے کر مباشرت کرتے تھے، انصار کی عورتوں نے یہودیوں سے کروٹ کے بل لیٹ کر ہمبستری کرنے کا طریقہ اخذ کیا تھا (یہودی صرف اسی ہیئت پر جماع کو جائز سمجھتے تھے) اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی (یعنی اس میں ہر ہیئت سے مباشرت کی اجازت مل گئی) یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ نافع کی اس روایت میں بیان کردہ سبب حضرت ابن عمرؓ سے زید بن اسلم کے بیان کردہ سبب سے مختلف ہے۔ میمون بن مہران نے کہا ہے کہ نافع نے یہ بات یعنی عورتوں کی دبر میں عمل جنسی کی حلت اس وقت کہی تھی جب بہت بوڑھے ہو گئے تھے اور دماغی توازن بگڑ گیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام مالک سے مشہور یہی ہے کہ وہ اتیان دبر کی اباحت کے قائل تھے۔ جبکہ اصحاب مالک اس کی قباحت اور شناعت کی بنا پر اس کی نفی کرتے ہیں لیکن امام مالک سے یہ بات اس قدر مشہور ہے کہ صرف اس کی نفی کر کے اسے دور نہیں کیا جا سکتا ہے۔ محمد بن سعید نے ابوسلیمان الجوزجانی سے نقل کیا ہے کہ میں مالک بن انس کے پاس موجود تھا۔ ان سے نکاح فی الدبر کے متعلق سوال کیا گیا، انہوں نے سر پہ ہاتھ مارتے ہوئے کہا کہ "میں ابھی اس کام سے فارغ ہو کر غسل کر کے آیا ہوں۔"

ابن القاسم نے بھی امام مالک سے اس کی نقل کی ہے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ یہ مسئلہ فقہ کی کتابوں میں بھی درج ہے۔ نیز محمد بن کعب القرظی سے منقول ہے کہ وہ اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔ اور اس قول باری (أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ، کیا تم دنیا کی مخلوق میں سے مردوں کے پاس جاتے ہو اور تمھاری بیویوں میں تمھارے رب نے تمھارے لیے جو پیدا کیا ہے اسے چھوڑ دیتے ہو) کی یہ تاویل کرتے تھے کہ "تم اپنی بیویوں کے ساتھ اس جیسا فعل کر لو اگر تم چاہو۔"

حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ عورتوں کے مقاعد حرام ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ یہ فعل عمل قوم لوط کی چھوٹی شکل ہے۔ اس بارے میں حضرت ابن عمرؓ سے روایات مختلف ہیں۔ اس لیے روایات کے تعارض کی بنا پر یہ سمجھا جائے گا کہ اس مسئلے کے بارے میں ان سے گویا کوئی روایت منقول نہیں۔ ظاہر آیت اس پر دلالت کرتا ہے کہ اباحت فرج میں عمل جنسی تک

محدود ہے جو کہ موضع حرث یعنی تخم ریزی کا مقام ہے اور جہاں سے اولاد پیدا ہوتی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی حرمت کے متعلق بہت سی روایات منقول ہیں۔ خزیمہ بن ثابتؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور طلق بن علیؓ سب نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا (لاتاتوا النساء فی ادبارھن، عورتوں کی دبر میں عمل جنسی نہ کرو) عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے اور انہوں نے ان کے دادا سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے آپ نے فرمایا (ھی اللوطیۃ الصغری، یہ فعل عملِ قومِ لوط کی چھوٹی شکل ہے) یعنی عورتوں کی دبر میں عمل جنسی کرنا۔

حماد بن سلمہ نے حکیم اثرم سے، انہوں نے ابوتمیمہ سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا (من اتی حائضاً او امرأۃ فی دبرھا فقد کفر بما انزل علی محمد، جس شخص نے حائضہ عورت سے ہمبستری کی یا عورت کی دبر میں عمل جنسی کیا اس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل شدہ شریعت کا انکار کر دیا)۔

ابن جریج نے محمد بن المنکدر سے اور انہوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی کہ یہودیوں نے مسلمانوں سے کہا کہ جس شخص نے بیوی کے ساتھ عقب سے ہمبستری کی اس کے ہاں پیدا ہونے والا بچہ بھینگا ہوگا۔ (دراصل یہودی صرف کروٹ کے بل لیٹ کر ہمبستری کو درست سمجھتے تھے) اس پر یہ آیت نازل ہوئی (نِسَاۤؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَاْتُوْا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا (مقبلۃ مدبرۃ ما کان فی الفرج، مباشرت اندام نہانی میں ہونی چاہیئے خواہ سامنے سے ہو خواہ پیچھے سے)۔

حفصہؓ بنت عبدالرحمٰن نے حضرت ام سلمہؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے آپ نے فرمایا (فی صمام واحد، ہمبستری ایک ہی ڈاٹ یعنی سوراخ (فرج) میں ہونی چاہیئے) مجاہد نے حضرت ابن عباسؓ سے آیت کی تفسیر میں اسی طرح فرمایا، آپ نے یہ بھی فرمایا کہ "بچہ پیدا ہونے کی جگہ یعنی اندام نہانی میں جس ہیئت میں چاہو عمل جنسی کرو"۔

عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی، آپ نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لاینظر اللہ الی رجل اتی امرأتہ فی دبرھا، اللہ تعالیٰ اس شخص پر نظر بھی نہیں ڈالے گا جو اپنی بیوی کی دبر میں عمل جنسی کرے گا)۔

طاؤس نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے اس شخص کے متعلق

مسئلہ پوچھا گیا جو اپنی بیوی کی دبر میں عمل جنسی کرتا ہے تو آپ نے جواب میں فرمایا "سائل مجھ سے کفر کے متعلق پوچھتا ہے" یعنی ایسی حرکت کفر ہے۔

حضرت ابن عمرؓ سے قول باری (نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ) کی تفسیر پوچھی گئی تو آپ نے فرمایا۔ "اپنی بیویوں کے ساتھ جس طرح چاہو ہمبستری کرو چاہو تو عزل کر لو یا چاہو تو عزل نہ کرو" امام ابوحنیفہ نے کثیر الریاح الاصم سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اس کی روایت کی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ سے بھی اسی طرح کی روایت ہے، عزل کی صورت ہمارے نزدیک لونڈی کے ساتھ ہمبستری کے وقت درست ہے لیکن بیوی اگر حرّہ ہو تو اس کی اجازت سے عزل کرنا درست ہوگا (ہمبستری کے دوران مادۂ تولید کو عورت کے رحم میں پہنچنے نہ دینا عزل کہلاتا ہے)۔

ہمارے اس مسلک کی تائید ان روایات سے ہوتی ہے جو حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ وغیرھم سے مروی ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ، مومن وہ ہیں جو اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں ماسوائے اپنی بیویوں یا لونڈیوں کے) وطی فی الدبر کی اباحت کا مقتضی ہے کیونکہ اس میں اباحت کا ورود کسی قید یا تخصیص کے بغیر علی الاطلاق ہوا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا (فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ) پھر آیات کی ترتیب میں یہ فرمایا (فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ) تو اس کے ذریعے اس مقام کی وضاحت کر دی جس کا امر کیا گیا ہے اور وہ تخم ریزی کا مقام (فرج) ہے۔

ہمبستری کی ممانعت کے بعد اب اللہ تعالیٰ نے اس کی مطلقاً اباحت کا ارادہ نہیں کیا بلکہ اس سے مراد بچے کی پیدائش گاہ ہے۔ اس لیے اجازت اب اسی مقام تک محدود ہے کسی اور مقام کے لیے اجازت نہیں ہے۔

تاہم اس آیت نے قول باری (إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ) کا فیصلہ کر دیا ہے جس طرح حائضہ عورت کے ساتھ ہمبستری کی ممانعت والی آیت نے قول باری (إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ) کا فیصلہ کر دیا ہے، اس بنا پر معترض کی ذکر کردہ آیت کو حائضہ عورت کے حکم پر مشتمل آیت پر مرتب سمجھا جائے گا یعنی آیت زیر بحث کے حکم کو آیتِ حیض کی روشنی میں دیکھا جائے گا۔

جو لوگ عورت کی دبر میں عمل جنسی کو ممنوع سمجھتے ہیں۔ ان کا استدلال اس قول باری سے ہے۔

(قُلْ هُوَ اَذًى) اللہ تعالیٰ نے حائضہ عورت کے ساتھ حالتِ حیض میں پائی جانے والی گندگی کی بنا پر ہمبستری کی ممانعت کر دی، یہی گندگی اور نجاست غیر موضع الولد یعنی دبر میں ہر حال کے اندر موجود ہوتی ہے۔ اس لیے اس علت کا اقتضاء ہے کہ موضع ولد یعنی فرج کے سوا کسی اور جگہ ہمبستری کے عمل کی اجازت نہ ہو۔

جو لوگ اس کی اباحت کے قائل ہیں وہ درج بالا استدلال کا اس طرح جواب دیتے ہیں کہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مستحاضہ کے ساتھ ہمبستری جائز ہے جبکہ اذی یعنی گندگی جو کہ دم استحاضہ ہے وہاں بھی موجود ہے اور استحاضہ کا خون اسی طرح نجس اور پلید ہے جس طرح حیض کا خون اور دوسری تمام نجاستیں۔

یہ لوگ موضع حرث یعنی فرج میں وطی کی اباحت کی تخصیص کا یہ جواب دیتے ہیں کہ مادون الفرج جماع پر سب کا اتفاق ہے جبکہ مادون الفرج یعنی فرج کے علاوہ نسوانی جسم کا کوئی اور حصہ مثلاً ران وغیرہ اولاد کی پیدائش گاہ نہیں ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وطی کی اباحت موضع ولد تک محدود نہیں ہے۔

انہیں اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ ظاہر آیت اس کا مقتضی ہے کہ اباحت وطی فرج تک محدود رہے۔ اور یہی مراد خداوندی ہے کیونکہ آیت (مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللّٰهُ) اس پر معطوف ہے۔ اگر اجماع کی دلالت قائم نہ ہو جاتی تو مادون الفرج وطی کا جواز بھی پیدا نہ ہوتا لیکن ہم نے مادون الفرج جماع کو اس دلالت کی بنا پر تسلیم کر لیا اور ممانعت کا حکم اس جگہ کے لیے باقی رہا جس کے لیے کوئی دلالت قائم نہیں ہوئی۔

قول باری ہے (وَلَا تَجْعَلُوا اللّٰهَ عُرْضَةً لِّاَيْمَانِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْا وَتَتَّقُوْا وَتُصْلِحُوْا بَيْنَ النَّاسِ ۔ وَاللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ، اللہ کے نام کو ایسی قسمیں کھانے کے لیے استعمال نہ کرو جن سے مقصود نیکی اور تقویٰ اور بندگانِ خدا کی بھلائی کے کاموں سے باز رہنا ہو۔ اللہ تمہاری ساری باتیں سن رہا ہے اور سب کچھ جانتا ہے)۔

اس آیت کی دو تفسیریں کی گئی ہیں۔ اول یہ کہ وہ اپنی قسم کو نیکی، تقویٰ اور بندگانِ خدا کی بھلائی کے کاموں کے لیے رکاوٹ بنا دے۔ جب اس سے ان کاموں کو سرانجام دینے کا مطالبہ کیا جائے تو کہہ دے کہ میں نے تو ان کاموں کے نہ کرنے کی قسم کھا رکھی ہے اور اس طرح وہ اپنی قسم کو اپنے اور نیکی کے کاموں کے درمیان حائل بنا دے یا یہ کہ نیکی، تقویٰ اور بھلائی کے کاموں پر

مامور ہے۔ اگر وہ ان کاموں کے نہ کرنے کی قسم کھائے گا تو اللہ کے حکم کی مخالفت کرے گا۔ اس لیے اسے اپنی قسم توڑ کر نیکی کے یہ کام کر لینے چاہئیں۔

مجاہد، سعید بن جبیر، ابراہیم نخعی، حسن بصری اور طاؤس سے بھی منقول ہے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، اور تم سے جو صاحب حیثیت اور صاحب مقدرت ہیں وہ اس بات کی قسم نہ کھا بیٹھیں کہ اپنے رشتہ دار، مسکین اور مہاجر فی سبیل اللہ لوگوں کی مدد نہ کریں گے)۔

اشعث نے ابن سیرین سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کے پاس دو یتیم پرورش پا رہے تھے ایک کا نام مسطح تھا یہ غزوۂ بدر میں بھی شامل ہو چکا تھا۔ جب افک کا مشہور واقعہ پیش آیا تو مسطح اس معاملے میں مخالفین کے ہتھے چڑھ گیا۔ حضرت ابوبکرؓ کو اس سے بڑا غصہ آیا اور آپ نے قسم کھالی کہ ان دونوں کے ساتھ نہ صلہ رحمی کریں گے اور نہ ہی ان کی کوئی مدد کریں گے۔

اس پر یہ آیت (وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ) نازل ہوئی۔ حضرت ابوبکر نے ایک کے لیے کپڑے بنا دیئے اور دوسرے کو سواری مہیا کر دی۔ ہم نے زیر بحث آیت کا جو مفہوم بیان کیا ہے سنت میں بھی اسی مفہوم کی روایتیں موجود ہیں۔ حضرت انس بن مالکؓ، حضرت عدی بن حاتمؓ اور حضرت ابوہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ قول نقل کیا ہے (من حلف علی یمین فرأی غیرھا خیرًا منھا فلیأت الذی ھو خیر ولیکفر عن یمینہ، جو شخص کسی بات کی قسم کھا بیٹھے اور پھر دیکھے کہ کوئی دوسری بات اس سے بہتر ہے تو وہ بہتر بات پر عمل کرے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے)۔

آیت زیر بحث کی جو تاویل ہم نے کی ہے اس کے بھی یہی معنی ہیں۔ اس تاویل کی بنیاد پر قول باری (وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ) کا مفہوم یہ ہوگا کہ اس کی قسم اسے بھلائی کے کاموں سے نہ روکے بلکہ وہ بھلائی کے کام کرے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے۔

آیت کی دوسری تفسیر یہ ہے کہ قول باری (عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ) سے مراد ہے کثرت سے اللہ کی قسمیں کھانا۔ یہ بات اللہ کے مقابلے میں دلیری کرنے اور ہر الٹے سیدھے کام میں اس کے نام کے بے جا استعمال کی ایک صورت ہے۔ یعنی کثرت سے اللہ کے نام کی قسمیں نہ کھاؤ تاکہ (کم قسمیں کھانے کی صورت میں) ان قسموں کو پورا کر سکو اور قسم توڑنے کے گناہ سے بچ سکو۔ حضرت عائشہ سے اسی قسم کی ایک روایت ہے۔

جو شخص کسی شئی کا کثرت سے ذکر کرتا ہے وہ اسے نشانہ بنا لیتا ہے جیسا کہ کوئی کہنے والا یہ کہے کہ "تم نے تو مجھے نشانۂ ملامت بنا لیا ہے" (جب کوئی شخص کسی کو کثرت سے ملامت کرے تو اس وقت یہ فقرہ بولا جاتا ہے) شاعر کا قول ہے۔

ع لا تجعلینی عرضۃ اللوائم۔ اے محبوبہ! تو مجھے ملامت کرنے والی عورتوں کا نشانہ نہ بنا۔

اللہ تعالیٰ نے کثرت سے قسم کھانے والوں کی مذمت کی ہے۔ قول باری ہے (وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ، تم ایسے ہر شخص کی بات نہ مانو جو بہت زیادہ قسمیں کھانے والا ذلیل ہے)۔

آیت کا معنی یہ ہوگا کہ اللہ کے نام کو نشانہ نہ بناؤ اور اسے ہر الٹے سیدھے کام میں استعمال نہ کرو تاکہ جب تمہاری قسمیں کم ہوں تو تم انہیں پورا کر سکو اور قسم توڑنے کے گناہ سے بچ جاؤ۔ اس لیے کہ قسموں کی کثرت نیکی اور تقویٰ سے دور اور گناہ نیز اللہ کے سامنے دلیری کے اظہار سے قریب کر دیتی ہے۔ گویا کہ معنی یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ تمہیں کثرت سے قسمیں کھانے اور اس کے سامنے دلیری کے اظہار سے روک رہا ہے۔ کیونکہ ان سے باز رہنے میں ہی نیکی، تقویٰ اور بھلائی ہے۔

اس طرح تم ان سے باز رہ کر نیکو کار اور پرہیز گار بن سکتے ہو۔ اس لیے کہ قول باری ہے (کُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ، اب دنیا میں وہ بہترین گروہ تم ہو جسے انسانوں کی ہدایت اور اصلاح کے لیے میدان میں لایا گیا ہے)۔ چونکہ زیر بحث آیت میں مذکورہ بالا دونوں تاویلوں کا احتمال ہے اور ان دونوں میں کوئی تضاد بھی نہیں ہے۔ اس لیے آیت کو ان دونوں معنوں پر محمول کرنا واجب ہے۔ اس طرح یہ آیت اللہ کے نام کے بے جا استعمال اور ہر الٹی سیدھی بات میں اس کی قسمیں کھا کر اسے نشانہ بنانے کی ممانعت کا فائدہ دے گی۔ ساتھ ہی ساتھ اس بات کی بھی ممانعت ہو جائے گی کہ کوئی شخص اپنی قسم کو نیکی، تقویٰ اور بھلائی سے باز رہنے کا ذریعہ نہ بنائے خواہ وہ کثرت سے قسمیں نہ بھی کھاتا ہو۔

بلکہ اس پر یہ واجب ہے کہ کثرت سے قسمیں نہ کھائے اور جب کوئی قسم کھا لے تو اسے پورا کرنے سے باز نہ رہے بشرطیکہ اس کی قسم طاعت، نیکی، تقویٰ اور بھلائی کے کسی کام کے لیے ہو جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من حلف علی یمین فرأی غیرھا خیرا منھا فلیأت الذی ھو خیر ولیکفر عن یمینہ۔

قول باری ہے (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ، جو بے معنی قسمیں تم بلا ارادہ کھا لیتے ہو ان پر اللہ گرفت نہیں کرتا مگر جو قسمیں

تم سچے دل سے کھاتے ہو ان کی باز پرس وہ ضرور کرے گا۔ اللہ بہت درگذر کرنے والا اور بردبار ہے)
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے لفظ " اللغو " کا کئی مقام پر ذکر کیا ہے۔ اس لیے استعمال کے موقع و محل کی مناسبت سے اس سے مختلف معانی مراد لیے گئے ہیں۔ قول باری ہے۔ (لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَاغِيَةً، تم جنت میں کوئی فحش اور قبیح کلمہ نہیں سنو گے) یہاں " لاغیۃ " سے مراد فحش اور قبیح کلمہ ہے۔

اس طرح قول باری (لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَّلَا تَأْثِيمًا ، وہ جنت میں کوئی لغو اور گناہ میں مبتلا کرنے والی بات نہیں سنیں گے) یہاں لفظ " لغو " کا وہی مفہوم ہے جو پچھلی آیت میں " لاغیۃ " کا ہے۔ نیز قول باری ہے (وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ ، اور جب کوئی لغو بات سنتے ہیں تو اس سے منہ پھیر لیتے ہیں) یہاں لغو سے مراد کفر اور کلام قبیح ہے۔

اسی طرح قول باری ہے (وَالْغَوْا فِيهِ ، اور قرآن سننے کے درمیان غل مچا دیا کرو۔ یہاں اس سے مراد وہ شور و غل ہے جس کا کوئی فائدہ نہ ہو تاکہ سامعین کے ذہنوں کو قرآن سننے کی طرف سے مشغول کر دیا جائے۔ اسی طرح قول باری ہے (وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا ، اور جب یہ کسی فضول چیز کے پاس سے گذرتے ہیں تو دامن بچا کر وقار سے گذر جاتے ہیں) یہاں لغو سے مراد فضول اور باطل گفتگو یا شئی ہے جب کوئی شخص بے فائدہ اور بے معنی گفتگو کرے تو محاورے میں یہ فقرہ کہا جاتا ہے " لَغَا فِي كَلَامِهِ " (اس نے فضول اور لایعنی باتیں کیں)۔

بے معنی قسم کے متعلق سلف سے کئی اقوال منقول ہیں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہ وہ شخص ہے جو کسی ایسی بات کی قسم کھا بیٹھتا ہے جس کے متعلق اس کا خیال ہو کہ وہ ایسی ہی ہو گی حالانکہ وہ ایسی نہیں ہوتی۔ مجاہد اور ابراہیم نخعی سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔

مجاہد نے قول باری (وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ ، مگر جو قسمیں تم جان بوجھ کر کھاتے ہو اس کی وہ ضرور تم سے باز پرس کرے گا) کی تفسیر میں کہا ہے کہ تم جانتے ہوئے ایک چیز کی قسم کھا بیٹھو، یہی معنی قول باری (بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ) کا بھی ہے۔ حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ یمین لغو یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے " لا واللہ بلی واللہ " (نہیں، بخدا نہیں یا بخدا کیوں نہیں) حضرت عائشہؓ سے یہ روایت مرفوعاً بھی نقل ہوئی ہے۔

ہمارے نزدیک اس سے مراد گذری ہوئی بات پر قسم کھانے سے روکنا ہے۔ عطار نے اس کے متعلق حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ کوئی شخص یہ کہے " فعلنا واللہ کذا یا صنعنا واللہ کذا "

(بخدا ہم نے یہ کام کیا یا بخدا ہم نے یہ حرکت کی) حسن بصری اور شعبی سے بھی اسی قسم کی روایت ہے اس کے متعلق سعید بن جبیر کا قول ہے: "یہ وہ شخص ہے جو کسی حرام کام کے کرنے کی قسم کھا لیتا ہے پھر وہ کام نہ کرنے پر اللہ اس کی گرفت نہیں کرتا۔"

آیت زیر بحث کی یہ تاویل قول باری (عُرْضَةً لِّأَيْمَانِكُمْ) کی اس تاویل کے مطابق ہے جس میں کہا گیا ہے کہ اس سے مراد کسی شخص کا قسم کے ذریعے ایک مباح فعل سے باز رہنا یا ممنوع فعل کر گزرنا ہے۔ اب جبکہ لفظ "لغو" ان تمام معانی کا احتمال رکھتا ہے اور دوسری طرف یہ بھی واضح ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنے قول (وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ) کا ماقبل کے قول پر عطف کر کے ایسی قسم مراد لی ہے جس کی گرہ دل میں جھوٹ اور خلاف واقعہ بات پر باندھی جائے۔

تو اس سے یہ واجب ہو جاتا ہے کہ آیت میں جس گرفت اور مواخذہ کا ذکر ہے وہ سزائے آخرت ہو اور اس قسم کے ٹوٹنے پر کفارہ لازم نہ آئے۔ اس لیے کہ اس کفارے کا دل کے کسب سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے ذریعے قاصدِ خیر اور قاصدِ شر دونوں کا حال یکساں ہوتا ہے نیز عمد اور سہو دونوں کا حکم بھی ایک جیسا ہوتا ہے۔

جس سے یہ معلوم ہو گیا کہ آیت میں مذکورہ عقوبت سے مراد وہ سزا ہے جو اسے یمین غموس کا ارادہ کرنے پر ملے گی اور یمین غموس وہ قسم ہے جو وہ کسی گذشتہ فعل پر کھاتا ہے۔ اس قسم کا اٹھانے والا دراصل خلاف واقعہ بات کہہ کر جھوٹ کا ارادہ کرتا ہے۔ اس لیے یمین لغو وہ قسم ہوتی چاہیئے جس میں جھوٹ کا ارادہ نہیں ہوتا۔ یہ گذرے ہوئے کسی فعل کے متعلق ہوتی ہے اور قسم اٹھانے والا یہ خیال کرتا ہے کہ اس نے جس طرح کی قسم کھائی ہے واقعہ بھی یہی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس قسم کا نام لغو اس لیے رکھا ہے کہ کفارہ کے وجوب کے لحاظ سے اور نہ ہی سزا کے استحقاق کے لحاظ سے اس کے ساتھ کوئی حکم متعلق ہوتا ہے۔

یہی وہ قسم ہے جس کے مفہوم کی روایت حضرت عائشہؓ سے اور حضرت ابن عباسؓ سے ہوئی ہے کہ کوئی شخص اپنی بات پیش کرتے ہوئے "لا واللہ یا بلیٰ واللہ" کہے اور یہ خیال کرے کہ وہ سچ کہہ رہا ہے۔ اس کی حیثیت اس لغو کلام کی سی ہو گی جو بے فائدہ ہوتا ہے اور جس کے ساتھ کسی حکم کا تعلق بھی نہیں ہوتا۔ ایک احتمال یہ بھی ہے آیت میں مذکورہ یمین سے اللہ نے وہ صورت مراد لی ہو جس کا ذکر سعید بن جبیر نے کیا ہے کہ ایک شخص کسی فعل حرام کی قسم اٹھائے اور پھر قسم پوری نہ کرنے پر اللہ اس کا مواخذہ نہ کرے۔

اس مواخذہ سے سعید بن جبیر کی مراد آخرت کی سزا ہے۔ اگرچہ قسم توڑنے کی صورت میں اس پر کفارہ واجب ہو جائے گا۔ مسروق کا قول ہے کہ ہر وہ قسم جسے قسم کھانے والا پوری نہ کر سکتا ہو، یمین لغو ہے اس میں کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ یہ بات سعید بن جبیر کے قول اور ہماری کہی ہوئی بات کے موافق ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ قسم توڑنے پر سعید بن جبیر اس پر کفارہ واجب کرتے ہیں اور مسروق کفارہ واجب نہیں کرتے۔

اس سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت بھی ہے۔ وہ یہ کہ جس لغو قسم پر کفارہ واجب ہو جائے وہ یمین لغو ہے۔ ضحاک سے بھی اسی قسم کی ایک روایت ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ بھول کر قسم توڑ دینے کا نام یمین لغو ہے۔

ایلاء کا بیان

قول باری ہے (لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ اَرْبَعَةِ اَشْهُرٍ. جو لوگ اپنی بیویوں سے ہمبستری نہ کرنے کی قسم کھا بیٹھتے ہیں ان کے لیے مہلت چار ماہ تک ہے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ لغت میں ایلاء حلف کو کہتے ہیں۔ چنانچہ عرب کہتے ہیں (اٰلی، یُؤلی، اِیلاءً والیۃ) کثیر کا شعر ہے۔

قلیل الالا یا حافظ لیمینہ ۔۔۔ وان بدرت منہ الالیہ برت

میرا ممدوح بہت کم قسمیں کھاتا ہے لیکن اپنی کھائی ہوئی قسم کی حفاظت پوری طرح کرتا ہے اور اگر اس کے منہ سے کوئی قسم نکل جائے تو وہ پوری ہو کر رہتی ہے۔

لغت میں ایلاء کے اصل معنی یہی ہیں۔ شریعت میں ایلاء بیوی کے ساتھ ہمبستری ترک کرنے کی قسم کو کہتے ہیں جس کے نتیجے میں مدت گزرنے کے ساتھ ہی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ حتّٰی کہ اگر کوئی شخص یہ فقرہ کہے "آلی فلان من امرأتہ (فلاں نے اپنی بیوی سے ایلا کر لیا) تو اس سے درج بالا مفہوم ہی سمجھ میں آتا ہے۔

ایک شخص کس قسم کی قسم کھا کر ایلاء کرنے والا (مُؤلی) بنتا ہے۔ اس کے متعلق اہل علم کے درمیان اختلاف کی کئی صورتیں ہیں۔ ایک تو وہ صورت ہے جس کی روایت حضرت علیؓ اور حضرات ابن عباسؓ سے حسن بصری اور عطاء بن ابی رباح نے کی ہے کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ رضاعت کی بنا پر عورت سے قربت نہیں کرے گا تو ایسا شخص مُؤلی نہیں ہوگا۔

مُؤلی صرف اس وقت بنے گا جب غصے کی بنا پر اور بیوی کو نقصان پہنچانے کی غرض سے قسم کھائے کہ وہ اس کے ساتھ ہمبستری نہیں کرے گا۔ دوسری روایت حضرت ابن عباسؓ سے ہے کہ ہر وہ قسم جو جماع کے لیے رکاوٹ بن جائے ایلاء ہے۔ اس کے اندر رضا اور غضب کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔ یہی ابراہیم نخعی، ابن سیرین اور شعبی کا قول ہے۔

تیسری وہ صورت ہے جس کی روایت سعید بن المسیب سے کی گئی ہے کہ اس کا تعلق جماع اور غیر جماع جیسی باتوں سے ہے۔ مثلاً یہ قسم کھالے کہ وہ بیوی سے بات نہیں کرے گا اس سے وہ شخص مُولی بن جائے گا۔ جعفر بن برقان نے یزید بن الاصم سے یہ نقل کیا ہے کہ میں نے ایک عورت سے نکاح کر لیا پھر میری ملاقات حضرت ابن عباسؓ سے ہوئی۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے یہ اطلاع ملی ہے کہ اس کے اخلاق و عادات اچھے نہیں ہیں۔ یہ سن کر میں نے کہا ” بخدا وہ جا چکی ہے اور اب میں اس سے بات تک بھی نہیں کروں گا۔“ یہ سن کر حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: ”چار ماہ گزرنے سے پہلے پہلے تم اس کے پاس چلے جاؤ۔“

حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول سعید بن المسیب کے قول اور حضرت ابن عمرؓ کے اس قول کی موافقت پر دلالت کرتا ہے کہ قسم کھائے بغیر کنارہ کشی بھی ایلاء کی ایک صورت ہے۔ چوتھی صورت وہ ہے جو حضرت ابن عمرؓ کے اس قول پر مشتمل ہے کہ اگر اس نے اپنی بیوی کو چھوڑ دیا اور اس سے کنارہ کشی کر لی تو یہ ایلاء ہے۔ حضرت ابن عمرؓ نے اس میں قسم اٹھانے کا ذکر نہیں کیا۔

جن لوگوں نے بیوی کو نقصان پہنچانے کی خاطر ترکِ جماع اور نقصان نہ پہنچانے کے ارادے سے اس کے ترک میں فرق کیا ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ جماع عورت کا حق ہے جس کا وہ مطالبہ بھی کر سکتی ہے اور شوہر کو اسے اس حق سے محروم کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہے۔ اس لیے اگر وہ قسم کھا کر بیوی کے حقِ جماع کا تارک بن جائے گا تو وہ مُولی ہوگا یہاں تک کہ بیوی اپنی علیحدگی کے حق تک پہنچ جائے، اس لیے کہ مرد کے لیے اس کے سوا اور کوئی راستہ نہیں ہے کہ اسے معروف طریقے سے اپنی بیوی بنائے رکھے یا حُسنِ سلوک کا مظاہرہ کرتے ہوئے اسے چھوڑ دے۔

اگر ترکِ جماع سے اس کا ارادہ کسی بھلائی کا ہو مثلاً بیوی بچے کو دودھ پلاتی ہو اور شوہر اس سے ہمبستری نہ کرنے کی قسم کھالے تاکہ ہمبستری سے دودھ خراب ہو جانے کی بنا پر بچے کو نقصان نہ پہنچے۔ تو اس صورت میں بیوی کو اس کے حق سے محروم کرنے کا کوئی ارادہ شامل نہیں ہوگا اور نہ ہی معروف طریقے سے اسے بیوی بنائے رکھنے کی کوئی خلاف ورزی ہوگی۔ اس لیے تیسری بات یعنی بھلے طریقے سے اسے چھوڑ دینا اس پر لازم نہیں آئے گی اور نہ ہی اس کی اس قسم کی بنا پر جدائی کا حکم متعلق ہوگا۔

قولِ باری (فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ۔ اگر وہ پلٹ آئیں تو اللہ غفور رحیم ہے) سے ان لوگوں کا استدلال ہے جو ایلاء کی قسم میں نقصان پہنچانے کے قصد کو بھی شامل کرتے ہیں اس لیے

کہ یہ قول باری اس کا مقتضی ہے کہ وہ ایسی قسم کھا کر گنہ گار بن جائے کہ اب اس کا رجوع کر لینا اس کے گناہ کی بخشش کا متقاضی ہو۔

ہمارے نزدیک یہ آیت مذکورہ بالا شخص کی تخصیص پر دلالت نہیں کرتی اس لیے کہ آیت ان تمام لوگوں کو شامل ہے جو ایلاء کرتے ہیں اور یہ شخص (یعنی نقصان پہنچانے کے ارادے سے ایلاء کرنے والا) بھی ان میں سے ایک ہے اس لیے بخشش کا حکم صرف اس کی طرف لوٹتا ہے دوسروں کی طرف اس کا رجوع نہیں ہوا۔

ایلاء کے معاملے میں مطیع اور عاصی یعنی فرمانبردار اور نافرمان دونوں کی حالت کی یکسانیت پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ قسم توڑنے کی صورت میں دونوں پر ہی کفارہ لازم آتا ہے۔ اسی طرح مدت گزر جانے پر طلاق کے ایجاب کے سلسلے میں ان دونوں کا یکساں ہونا واجب ہے۔ نیز ایسی تمام قسمیں جو سچے ارادے سے کھائی جاتی ہیں ان میں فرمانبردار اور نافرمان کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا اس لیے کہ جہاں تک کفارہ کے وجوب کا تعلق ہے وہ دونوں صورتوں میں واجب ہو کر رہتا ہے۔

اس لیے طلاق کا حکم بھی دونوں صورتوں میں ایک ہی ہونا چاہیے کیونکہ کفارہ اور طلاق دونوں ہی کا تعلق قسم کے ساتھ ہوتا ہے۔ ایک اور پہلو بھی ہے۔ خواہ کسی نے نقصان پہنچانے کے ارادے سے اپنی بیوی کو طلاق دی ہو یا نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ ہو، جہاں تک رجوع کا تعلق ہے اس کے لحاظ سے دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔

یہاں ایلاء کی صورت میں بھی ایسا ہی ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ آیت نے مطیع اور عاصی کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا ہے اس لیے آیت سب کو عام ہے۔ تاہم فقہائے امصار اس سلسلے میں اختلاف رائے رکھتے ہیں۔

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنی قسم میں بیوی کو اس طرح تنگ کرنے کا ارادہ کرے کہ اس کے ساتھ بول چال وغیرہ بند کر دے تو وہ مُولی ہو جائے گا، ان کا یہ قول بے معنی ہے اس لیے کہ قول باری (لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ) کے متعلق کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ اس میں ترک جماع کی قسم پوشیدہ ہے۔

کیونکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ ترک جماع کی قسم کھانے والا مُولی ہوتا ہے۔ اس لیے ترک جماع کو سب کے نزدیک آیت میں پوشیدہ مانا جائے گا جسے ہم نے ثابت کر دیا۔ اب

اس کے سوا دوسری باتیں مثلاً ترک کلام وغیرہ تو آیت میں اسے پوشیدہ ماننے کے لیے کوئی دلالت قائم نہیں ہوئی اس لیے اسے پوشیدہ نہیں مانا جائے گا۔

ہماری اس بات پر یہ قول باری (فَاِنْ فَآءُوْ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ) بھی دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ یہ بات واضح ہے سب کے نزدیک پلٹنے اور واپس ہونے سے مراد ہمبستری ہے سلف میں اس کے متعلق کوئی اختلاف نہیں ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (لِلَّذِیْنَ یُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ) میں جو بات پوشیدہ ہے وہ جماع ہے۔ اس کے سوا اور کوئی چیز مثلاً کلام وغیرہ پوشیدہ نہیں ہے۔

رہ گئی وہ روایت جو حضرت ابن عمرؓ سے ہے کہ ہجران یعنی کنارہ کشی طلاق کو واجب کر دیتی ہے۔ تو یہ قول شاذ ہے، تاہم اس میں اس کی گنجائش ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس سے یہ مراد لی ہو کہ جب کوئی شخص قسم کھالے اور پھر ایلاء کی مدت میں اس سے کنارہ کش رہے تو طلاق واقع ہوجاتی ہے۔

لیکن اس تاویل کے باوجود حضرت ابن عمرؓ کا یہ قول کتاب اللہ کے خلاف ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (لِلَّذِیْنَ یُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ) اور لفظ الیہ کا معنی حلف یا قسم ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ صاحب بیوی کو چھوڑ دینا یا اس سے علیحدہ رہنا قسم نہیں ہے۔ اس لیے اس کے ساتھ کفارہ کے وجوب کا تعلق نہیں ہوگا۔

اشعث نے روایت کی ہے کہ حضرت انس بن مالکؓ کے پاس ایک عورت تھی جو بڑی بد خلق تھی۔ حضرت انس پانچ یا چھ مہینے اس سے الگ رہتے پھر اس کے پاس آجاتے لیکن آپ اسے ایلاء نہیں سمجھتے تھے۔

سلف اور ان کے بعد آنے والے فقہائے امصار میں اس مدت کے متعلق اختلاف ہے۔ جس کی قسم کھاکر ایک شوہر مُولی بن سکتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور سعید بن جبیرؒ کا قول ہے کہ اس نے چار ماہ سے کم مدت کی قسم کھائی اور چار ماہ ہمبستری سے باز رہا تو وہ مُولی نہیں ہوگا۔

یہی ہمارے اصحاب، امام مالک، امام شافعی اور اوزاعی کا قول ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، ابراہیم نخعی، الحکم، قتادہ اور حماد بن ابی سلمہ کا قول ہے کہ وہ مُولی ہوجائے گا اگر وہ اس سے چار ماہ تک علیحدہ رہے گا۔ اس کے بعد وہ عورت طلاق بائن کی وجہ سے اس سے علیحدہ ہوجائے گی۔ ابن شبرمہ اور حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔ حسن بن صالح نے مزید کہا ہے کہ اسی طرح

اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی سے اس گھر میں قربت نہیں کرے گا تو وہ مُولی بن جائے گا.
اگر اس نے اسے چار ماہ چھوڑے رکھا تو وہ ایلاء کی بنا پر بائن ہو جائے گی.
اگر اس نے کسی اور گھر میں مدت گزرنے سے پہلے اس سے قربت کر لی تو ایلاء ساقط ہو جائے گا۔
اسی طرح اگر کسی نے یہ قسم اٹھائی کہ وہ اس گھر میں داخل نہیں ہو گا جبکہ اس گھر میں اس کی بیوی رہتی ہو اور اس نے بیوی کی خاطر یہ قسم اٹھائی ہو تو وہ مُولی بن جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری ہے (لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ) ایلاء قسم کو کہتے ہیں۔ ہم پہلے ثابت کر آئے ہیں کہ قسم کے بغیر ترکِ جماع سے ایلاء کا حکم نہیں لگتا۔ اگر کوئی شخص ترکِ جماع کی قسم کھائے اور مدت چار ماہ سے کم ہو، پھر قسم کی مدت گزر جائے تو وہ باقی ماندہ مدت میں بھی تارکِ جماع ہو گا۔ لیکن یہ باقی ماندہ مدت قسم کے بغیر گزرے گی۔ اور قسم کے بغیر ترکِ جماع کا عورت کے بائن ہونے کے وجوب پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔
نیز چار ماہ سے کم کی مدت سے بھی بائن ہونے کا حکم عائد نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے شوہر کے لیے مہلت کی مدت چار ماہ رکھی ہے، اس کے بعد اب علیحدگی کو واجب کرنے کے لیے کوئی وجہ باقی نہیں رہ جاتی اور شوہر کی حیثیت اس شخص جیسی ہو جاتی ہے جو قسم کے بغیر جماع سے کنارہ کشی اختیار کرے۔ اس لیے اس سے ایلاء کا حکم لاحق نہیں ہو گا۔

حسن بن صالح کا یہ قول بے معنی ہے کہ اگر وہ یہ قسم کھائے کہ اس گھر میں بیوی سے قربت نہیں کرے گا تو اس صورت میں وہ مُولی بن جائے گا۔ اس لیے کہ ایلاء ہر اس قسم کو کہتے ہیں جو بیوی کے متعلق کھائی جائے اور جو چار ماہ تک اس کے ساتھ ہمبستری سے مانع ہو جائے اور وہ یہ قسم بھی نہ توڑے جیسا کہ ہم اس کی وضاحت کر آئے ہیں۔

اب اس شخص کی کھائی ہوئی یہ قسم ایسی ہے جو اس مدت میں بیوی سے ہمبستری کے راستے میں اس کے لیے رکاوٹ نہیں بن سکتی ہے اس لیے کہ قسم توڑے بغیر اس کے لیے بیوی سے قربت ممکن ہے۔ مثلاً یہ کہ کسی اور گھر میں اس سے قربت کرلے۔

جو شخص پورے چار ماہ ترکِ جماع کی قسم کھائے اس کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، ابویوسف، محمد، زفر اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ ایسا شخص مُولی ہو گا اور اگر اس مدت کے اندر اس سے قربت نہیں کرے گا یہاں تک کہ مدت گزر جائے تو ایلاء کی بنا پر عورت بائن ہو جائے گی۔

عطاء نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اہل جاہلیت کا ایلاء ایک یا دو سال کا ہوتا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے لیے اس کی مدت چار ماہ مقرر کر دی۔ اب جس شخص کا ایلاء اس سے کم مدت کا ہوگا وہ مُولی نہیں کہلائے گا۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اگر اس نے چار ماہ کی قسم کھائی تو مُولی نہیں بنے گا۔ چار ماہ سے زائد کی قسم پر وہ مُولی قرار پائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر کتاب اس قول کی تردید کر رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (لِلَّذِیْنَ یُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ اَرْبَعَةِ اَشْهُرٍ) اللہ تعالیٰ نے اس مدت کی مہلت کو پلٹنے اور رجوع کر لینے کی مدت قرار دی۔ اس سے زائد مدت کو نہیں۔ اب جو شخص اس مدت میں قسم کی وجہ سے ہمبستری سے باز رہا اس نے ایلاء کا حکم یعنی طلاق کی راہ ہموار کر دی۔ اس لحاظ سے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوگا خواہ اس نے ترکِ جماع کے لیے چار ماہ کی قسم کھائی ہو یا اس سے زائد مدت کی۔ اس لیے کہ زائد مدت اس کے لیے مہلت کی مدت نہیں ہے۔

معہذا ظاہر کتاب ایسے شخص کے مُولی بننے کا متقاضی ہے۔ خواہ اس نے چار ماہ یا اس سے کم یا اس سے زائد مدت کی قسم کھائی ہو۔ اس لیے کہ حلف کی مدت کا آیت میں ذکر نہیں ہے۔ پھر ہم نے چار ماہ سے کم مدت کی تخصیص دلالت کی بنا پر کی ہے۔ اس لیے لفظ کا حکم چار ماہ یا اس سے زائد مدت کے لیے بحالہ باقی رہے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اگر کسی نے پورے چار ماہ کی قسم کھائی تو اس کے ساتھ طلاق کا تعلق درست نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ آپ اس مدت کے گزرنے پر طلاق واقع کرتے ہیں لیکن مدت گزرنے کے بعد ایلاء کا وجود نہیں ہے۔ اس لیے طلاق واقع کرنا درست نہیں ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ طلاق واقع کرنا ممتنع نہیں ہے اس لیے مدت کا گزر جانا جب ایقاعِ طلاق کا سبب ہے تو وقوعِ طلاق کے وقت قسم کے باقی رہنے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ سال کا گزر جانا جب وجوبِ زکوٰۃ کے لیے سبب قرار پایا تو اب ضروری نہ رہا کہ وجوب کے وقت سال بھی موجود ہو کیونکہ اس وقت گزر کر معدوم ہو چکا ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ "تو نے اگر فلاں شخص کے ساتھ گفتگو کی تو تجھے طلاق" تو اس قول کی حیثیت سچے دل سے کھائی ہوئی قسم کی ہوگی۔ اگر عورت نے اس شخص سے گفتگو کر لی تو فوری طور پر طلاق واقع ہو جائے گی۔

حالانکہ عورت کے حق میں کھائی ہوئی قسم گزر گئی اور ختم ہو گئی۔ اسی طرح جب ایلاء میں مدت

کا گزر جانا وقوعِ طلاق کا سبب ہے تو قسم کی غیر موجودگی میں طلاق واقع ہونے میں کوئی امتناع نہیں ہوگا۔

قول باری ہے (فَاِنْ فَاۗءُوْ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ لغت میں اَلْفَیْءُ کسی چیز کی طرف رجوع کو کہتے ہیں۔ قول باری (حَتّٰى تَفِيْۗءَ اِلٰٓى اَمْرِ اللّٰهِ فَاِنْ فَاۗءَتْ فَاَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ) یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئے۔ اگر وہ یعنی زیادتی کرنے والا گروہ رجوع کر لے تو ان دونوں گروہوں کے درمیان انصاف کی روشنی میں صلح کرا دو یعنی وہ گروہ زیادتی سے انصاف کی طرف رجوع کر لے جو کہ حکم خداوندی ہے۔

اب جبکہ اَلْفَیْءُ کا معنی کسی چیز کی طرف رجوع کرنا ہے تو آیت میں موجود لفظ کے ظاہر کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو نقصان پہنچانے کی خاطر اس سے جماع نہ کرنے کی قسم کھا لی ہو پھر اس سے یہ کہہ دے کہ میں تیری طرف رجوع کرتا ہوں، اور تیرے ساتھ ہمبستری نہ کرنے کا میں نے ارادہ کیا تھا اس سے باز آتا ہوں تو اس کا یہ کہنا رجوع کرنا قرار پائے گا خواہ وہ ہمبستری پر قدرت رکھتا ہو یا اس سے عاجز ہو۔ یہ تو لفظ کا مقتضیٰ ہے تاہم اہل علم اس پر متفق ہیں کہ اگر شوہر کو بیوی تک رسائی ممکن ہو تو ہمبستری کے سوا اور کسی ذریعے سے رجوع نہیں ہوسکتا۔

اگر کسی شخص نے اپنی بیماری کی حالت میں بیوی سے ایلاء کر لیا یا اس کے اور اس کی بیوی کے درمیان اتنا فاصلہ ہو جسے طے کرنے میں چار ماہ لگتے ہوں یا بیوی کے اندام نہانی کا راستہ بند ہو یا بیوی نابالغ اور کم سن ہو یا خود شوہر کا آلہ تناسل کٹا ہوا ہو تو ان تمام صورتوں میں ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ زبانی طور پر اگر وہ رجوع کر لیتا ہے اور مدت گزر جاتی ہے لیکن عذر موجود رہتا ہے تو اس کا یہ رجوع درست ہوگا اور مدت گزرنے پر طلاق واقع نہیں ہوگی۔

اگر شوہر نے حج کا احرام باندھ رکھا ہو اور ابھی حج میں چار ماہ باقی ہوں تو ایسی صورت میں جماع کے سوا اور کسی ذریعے سے رجوع نہیں ہوسکتا۔ امام زفر کا قول ہے کہ اس صورت میں بھی قول کے ذریعے رجوع ہوسکتا ہے۔

ابن القاسم کا قول ہے کہ جب شوہر ایلاء کرے اور بیوی اتنی چھوٹی ہو کہ اس جیسی کے ساتھ جماع نہیں کیا جاسکتا ہو تو شوہر مُولی قرار نہیں پائے گا یہاں تک کہ بیوی جماع کے قابل ہو جائے اور اس کے بعد چار ماہ کی مدت گزر جانے پر اسے بذریعہ عدالت مطلع کیا جائے گا۔

یہ ابن القاسم بن عمرو کی اپنی رائے ہے ۔ انھوں نے امام مالک سے اس کی روایت نہیں کی ہے ۔ ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اگر مُولی کو چار ماہ کی مدت گزرنے پر بذریعہ عدالت مطلع کیا جائے کہ یا تو رجوع کرلو یا طلاق دے دو پھر وہ اپنی بیوی سے رجوع کرے تو اگر اس نے اس سے ہمبستری نہیں کی یہاں تک کہ اس کی عدت کی مدت گزر گئی تو اب اس کے لیے اپنی بیوی کو حاصل کرنے کا کوئی راستہ نہیں رہ جائے گا اور نہ ہی اب رجوع ہو سکے گا۔

البتہ اگر اسے کوئی عذر ہو مثلاً وہ بیمار ہو یا قید میں ہو یا اسی قسم کی کوئی اور مجبوری ہو تو اس کا رجوع ثابت ہو جائے گا۔ اگر اس کی عدت گزرنے کے بعد وہ اس سے نکاح کر لیتا ہے ۔ اگر اس کے بعد بھی وہ اس سے ہمبستری نہیں کرتا ہے یہاں تک کہ چار ماہ کا عرصہ گزر جاتا ہے تو پھر بھی اسے بذریعہ عدالت مطلع کیا جائے کہ یا تو رجوع کرلو یا طلاق دے دو۔

اسماعیل بن اسحاق نے کہا ہے کہ امام مالک کا قول ہے کہ اگر چار ماہ گزر جائیں اور وہ بیمار یا قید میں ہو تو جب تک صحت یاب نہ ہو جائے اسے بذریعہ عدالت مطلع نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ اسے اس چیز کا مکلف نہیں بتایا جائے گا جس کی وہ طاقت نہ رکھتا ہو۔ امام مالک کا یہ بھی قول ہے کہ اگر چار ماہ کی مدت گزر جائے اور وہ موجود نہ ہو تو اگر چاہے تو کفارہ ادا کر دے اس صورت میں اس کا ایلاء ساقط ہو جائے گا۔

اسماعیل کہتے ہیں کہ امام مالک نے اس خاص مسئلے میں یہ بات اس لیے کہی ہے کہ ان کے نزدیک قسم توڑنے سے پہلے کفارہ ادا کرنا جائز ہے اگرچہ قسم توڑنے کے بعد کفارہ ادا کرنا ان کے نزدیک مستحب ہے ۔ اشجعی نے سفیان ثوری سے مُولی کے متعلق یہ نقل کیا ہے کہ اگر اسے بیماری، بڑھاپے یا قید کی مجبوری ہو یا بیوی حیض یا نفاس کی حالت میں ہو تو اسے چاہیے کہ زبانی طور پر رجوع کرے ۔ مثلاً یوں کہے کہ "میں تیری طرف لوٹ آیا" اس کا یہ کہنا کافی ہو جائے گا۔

یہی حسن بن صالح کا بھی قول ہے ۔ اوزاعی کا قول ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے ایلاء کرلے پھر بیمار پڑ جائے یا سفر پہ چلا جائے اور پھر جماع کیے بغیر اپنے رجوع پر گواہی قائم کرلے جبکہ وہ بیمار یا سفر پہ ہو اور اس میں جماع کرنے کی قدرت نہ ہو تو اس کا رجوع ہو جائے گا۔ وہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے گا اور وہ عورت اس کی بیوی رہے گی ۔ اسی طرح اگر عورت کے ہاں چار ماہ کے دوران بچہ پیدا ہو گیا یا حیض آ گیا یا شوہر کو حاکم نے علاقہ بدر کر دیا تو وہ رجوع پر گواہی قائم کر دے گا اور اس کا ایلاء ختم ہو جائے گا۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر ایلاء کرنے کے بعد بیمار پڑ گیا اور پھر چار ماہ کی مدت گزر گئی تو جس طرح تندرست آدمی کو مطلع کیا جاتا ہے اسے بھی بذریعہ عدالت مطلع کر کے کہا جائے گا کہ یا تو رجوع کر لے یا طلاق دے دے اور اس کام کو اس کے تندرست ہونے تک مؤخر نہیں کیا جائے گا۔ مزنی نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ اگر ایسا شخص جس کا آلۂ تناسل مقطوع ہو اپنی بیوی سے ایلاء کر لے تو اس کا رجوع زبانی الفاظ کے ذریعے ہوگا۔

امام شافعی نے اپنے امالی (ایسی کتاب جو کسی کے املا کرائے ہوئے اقوال پر مشتمل ہو) میں کہا ہے کہ اس شخص کا کوئی ایلاء نہیں ہوتا جس کا آلۂ تناسل کاٹ دیا گیا ہو۔ ان کا یہ قول بھی ہے کہ اگر بیوی بچی ہو اور وہ اس سے ایلاء کر لے تو جب وہ جماع کے قابل ہو جائے گی اس کے بعد چار ماہ کی مدت کا اعتبار کیا جائے گا۔

اگر کوئی قیدی ہو تو زبانی الفاظ کے ذریعے اس کا رجوع ثابت ہو جائے گا۔ اگر ایلاء کرنے کے بعد احرام باندھ لے تو اب جماع کے سوا اور کسی ذریعے سے رجوع ثابت نہیں ہو سکے گا۔ اگر بیوی باکرہ ہو اور مُولی یہ کہے کہ مجھے اس کی بکارت زائل کرنے کی قدرت نہیں ہے تو اس صورت میں اسے اتنی مہلت دی جائے گی جتنی ایک نامرد کو دی جاتی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر کوئی مُولی چار ماہ کی مدت کے اندر جماع کرنے کی قدرت حاصل نہ کر سکے تو اس کا رجوع زبانی الفاظ کے ذریعے ثابت ہو جائے گا۔ اس کی دلیل قول باری (فَاِنْ فَاۤءُوْ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ) ہے۔ یہ شخص زبانی طور پر رجوع کر چکا اس لیے کہ لفظ اَلْفَیْءُ کا معنی کسی چیز کی طرف رجوع کرتا ہے۔ یہ شخص بیوی سے جماع کرنے سے قول یعنی قسم کے ذریعے رکا تھا۔ اب جب قول کے ذریعے رجوع کر لے، مثلاً یوں کہے "میں تمہاری طرف لوٹ آیا" تو گویا اس نے اپنی ذات کو قول یعنی قسم کے ذریعے جس چیز سے روکا تھا اس سے واپس ہو کر اس کی ضد کو اختیار کر لیا، اس لیے آیت کا عموم اس کو شامل ہو جائے گا۔

نیز جب بیوی سے جماع کرنا متعذر ہو تو اس صورت میں شوہر کا قول وطی کے قائم مقام ہو کر بیوی کو بائن ہونے سے روک دیتا ہے۔ یہ بات بھی ہمارے دعوے کی تائید میں ہے۔ البتہ حیض یا احرام کی وجہ سے وطی کی تحریم، تو یہ کوئی عذر نہیں ہے۔ احرام تو اس لیے نہیں کہ وہ وطی کا عمل کیا کرتا تھا اور احرام کی وجہ سے یہ عمل ساقط نہیں ہو سکتا جو کہ دراصل بیوی کا حق ہے۔ حیض اور نفاس بھی کوئی عذر اس لیے نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مُولی کو چار ماہ مہلت دی

تھی اور اسے اس بات کی خبر تھی کہ اس مدت میں اسے حیض بھی آئے گا۔ اور سلف کا بھی اس پر اتفاق ہے کہ آیت میں 'فئ' سے مراد جماع ہے بشرطیکہ جماع کا امکان ہو، اس لیے یہ جائز نہیں ہوگا کہ جماع کا امکان ہوتے ہوئے وہ فئ کو کسی اور چیز کی طرف منتقل کر دے، وطی کی تحریم سے وطی کا امکان ختم نہیں ہوتا اس لیے حیض اور نفاس کی صورت احرام اور ظہار وغیرہ کی صورت جیسی ہو جائے گی اس لیے کہ اسے وطی سے تحریم وطی کی بنا پر روک دیا گیا تھا۔ عجز اور تعذر کی بنا پر روکا نہیں گیا تھا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ تحریم کی صورت میں بھی جماع کے سلسلے میں عورت کا حق باقی رہتا ہے ساقط نہیں ہوتا۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر شوہر نے خلع کی وجہ سے بیوی کو بائن کر دیا جبکہ اس نے اس سے ایلاء بھی کیا ہو تو اس طرح واقع ہونے والی تحریم اس کے زبانی رجوع کے جواز کی موجب نہیں ہوگی لیکن اگر اس نے اس حالت میں اس سے جماع کر لیا تو ایلاء باطل ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب زبانی طور پر رجوع کرنا قسم کو ساقط نہیں کرتا تو اس کا باقی رہنا واجب ہے کیونکہ اس کے اسقاط میں زبانی طور پر رجوع کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ اس وجہ سے واجب نہیں ہے کہ طلاق کے تعلق کی جہت سے یہ جائز ہے کہ قسم باقی رہ جائے اور ایلاء باطل ہو جائے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر وہ اسے تین طلاق دے دے اور پھر وہ کسی اور شخص سے نکاح کرنے کے بعد دوبارہ اس کے عقد میں آ جائے تو اس صورت میں بھی اس کی قسم باقی رہے گی کہ اگر وہ اس کے ساتھ ہمبستری کرے گا تو حانث ہو جائے گا اور اس قسم کی وجہ سے اسے کوئی طلاق لاحق نہیں ہوگی۔ اگرچہ اس نے اس سے وطی کرنا چھوڑ ہی کیوں نہ رکھا ہو۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی اجنبی عورت سے یہ کہے کہ "بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا" تو یہ ایلاء نہیں ہوگا۔ لیکن اگر اس کے بعد وہ اس سے نکاح کرے گا تو قسم باقی رہے گی اور وطی کرنے کی صورت میں اس پر کفارہ لازم آئے گا اور وہ طلاق کے اعتبار سے مولی نہیں قرار پائے گا۔ اس لیے قسم کا باقی رہنا طلاق کے حکم کے اندر علت نہیں بنے گا۔ اسی وجہ سے یہ جائز ہے کہ وہ زبانی طور پر رجوع کرے، اس سے اس قسم میں طلاق ساقط ہو جائے گی اور وطی کی وجہ سے قسم ٹوٹ جانے کا حکم باقی رہے گا۔

ہمارے اصحاب نے زبانی طور پر رجوع کی صحت کے لیے پوری مدت میں عذر باقی رہنے کی شرط عائد کی ہے۔ اس مدت کے دوران کسی وقت بھی اگر اسے جماع کرنے پر قدرت حاصل ہو جائے گی تو اس صورت میں جماع کے سوا اور کسی طریقے سے اس کا رجوع درست نہیں ہو گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زبانی طور پر رجوع جماع کے قائم مقام ہوتا ہے۔ بشرطیکہ جماع کی صورت معدوم ہو تاکہ مدت گزرنے کے ساتھ طلاق واقع نہ ہو جائے۔ اس لیے مدت کے اندر جس وقت بھی اسے جماع پر قدرت حاصل ہو جائے گی تو زبانی طور پر رجوع کی سہولت باطل ہو جائے گی۔

جس طرح کہ تیمم کرنے والے کے تیمم کو نماز کی اباحت کے لیے پانی کے ذریعہ طہارت کے قائم مقام بنا دیا جاتا ہے۔ اور نماز سے فراغت سے پہلے جس وقت بھی اسے پانی میسر آجاتا ہے اس کا تیمم باطل ہو جاتا ہے اور حکم اصل فرض کی طرف لوٹ آتا ہے خواہ پانی کا وجود نماز کی ابتدا میں ہو جائے یا نماز کے آخر میں۔ ٹھیک اسی طرح مدتِ ایلاء کے اندر وطی پر قدرت زبانی طور پر رجوع کی سہولت کو باطل کر دیتی ہے۔

امام محمد کا قول ہے کہ مدت کے اندر عذر کی موجودگی کی وجہ سے جب وہ زبانی طور پر رجوع کرلے پھر مدت ختم ہو جائے اور عذر باقی رہے تو ایلاء کا حکم باطل ہو جائے گا اور اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو جائے گی جو کسی اجنبی عورت سے قربت نہ کرنے کی قسم کھالے پھر اس کے ساتھ نکاح کرلے تو قسم باقی رہے گی اور وطی کی صورت میں اس کی قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر وہ چار ماہ تک اس سے جماع نہ کرے تو عورت کو طلاق نہیں ہو گی۔

قول باری ہے (وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ۔ اور اگر وہ طلاق کی ہی ٹھان لیں تو اللہ سننے والا جاننے والا ہے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ طلاق کی ٹھان لینے کے متعلق، جبکہ وہ رجوع نہ کرے، سلف کا اختلاف درج ذیل ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ چار ماہ گزر جانا عزیمت طلاق ہے یعنی یہ اس بات کی نشانی ہے کہ اس نے طلاق کی ٹھان لی ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت عثمانؓ کا یہی قول ہے۔

ان سب نے فرمایا ہے کہ مدت گزرنے کے ساتھ ہی اس پر ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی یعنی وہ عدت کے دوران رجوع نہیں کر سکے گا البتہ عدت کے بعد اس سے نکاح کر سکے گا۔ حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابوالدرداءؓ سے اس بارے میں روایات مختلف ہیں۔

ایک روایت کے مطابق ان حضرات کا بھی وہی قول ہے جو پہلے گروہ کا ہے۔ دوسری

روایت ہے کہ مدت گزرنے کے بعد بذریعہ عدالت اسے مطلع کیا جائے گا کہ یا تو وہ رجوع کر لے یا طلاق دے دے۔ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابوالدرداءؓ کا یہی قول ہے۔ تیسرا قول سعید بن المسیب، سالم بن عبداللہ، ابوبکر بن عبدالرحمٰن، زہری، عطاء اور طاؤس کا ہے کہ جب مدت گزر جائے گی تو اس پر ایک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی یعنی وہ عدت کے اندر اس سے رجوع کر سکے گا۔

ہمارے اصحاب نے حضرت ابن عباسؓ اور ان کے ساتھیوں کا قول اختیار کیا ہے کہ اگر رجوع کرنے سے پہلے چار ماہ کی مدت گزر جائے تو اس پر ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا یہی قول ہے۔ امام مالک، لیث بن سعد اور امام شافعی نے حضرت ابوالدرداءؓ اور حضرت عائشہؓ کا قول اختیار کیا ہے کہ مدت گزر جانے کے بعد اسے بذریعہ عدالت مطلع کیا جائے گا کہ یا تو رجوع کر لے یا طلاق دے دے، طلاق کی صورت میں اس پر ایک طلاق رجعی واقع ہو گی۔

امام مالک کا قول ہے کہ جب تک وہ عدت کے اندر اس سے وطی نہیں کرے گا اس کا رجوع درست نہیں ہو گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ مدت گزرنے کے بعد اگر عورت وطی سے دامن بچائے تو اس کے بعد بھی وہ وطی کا مطالبہ کر سکتی ہے اور جماع کے لیے ایک دن سے زائد کی مہلت نہیں دی جائے گی۔ امام اوزاعی نے سعید بن المسیب اور سالم بن عبداللہ اور ان کے ساتھیوں کا قول اختیار کیا ہے کہ مدت گزرنے کے ساتھ اس پر ایک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَاِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَاِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ) ان تمام وجوہ کا احتمال رکھتا ہے جو سلف کے اختلاف کی صورت میں سامنے آئے ہیں۔ اگر آیت میں ان وجوہ کا احتمال نہ ہوتا تو یہ حضرات اس کی ان صورتوں میں تاویل نہ کرتے۔ اس لیے کہ یہ جائز ہی نہیں ہے کہ لفظ کی وہ تاویل کی جائے جس کا اس لفظ میں احتمال ہی نہ ہو۔ حضرات سلف اہل لغت تھے اور لفظ کے احتمالات اور معانی مختلفہ سے باخبر تھے، انھیں یہ بھی خبر تھی کہ لفظ میں کون سے احتمالات نہیں ہو سکتے۔ جب ان حضرات کا اختلاف ان وجوہ کی شکل میں ظاہر ہوا تو اس سے معلوم ہو گیا کہ لفظ میں یہ سارے احتمالات موجود ہیں۔

اس کا ایک اور پہلو بھی ہے۔ سلف کا یہ اختلاف ان کے درمیان مشہور و معروف تھا لیکن کسی کی طرف سے بھی کسی کی تردید نہیں ہوئی۔ اس طرح ان وجوہ میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کے لیے اجتہاد کی گنجائش پر ایک قسم کا اجماع ہو گیا۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی تو ہمیں یہ

ضرورت پیش آگئی ہم ان اقوال میں سے اولی اور حق سے زیادہ قریب قول پر نظر ڈالیں۔

ہم نے دیکھا کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ شوہر کے رجوع سے قبل چار ماہ کی مدت کا گذر جانا عزیمتِ طلاق ہے۔ یعنی یہ اس بات کی نشانی ہے کہ شوہر نے طلاق کی ٹھان لی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے مدت گزر جانے تک رجوع نہ کرنے کو عزیمتِ طلاق کا نام دیا ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ یہی اس کا نام بن جائے اس لیے کہ حضرت ابن عباسؓ نے یہ نام یا تو شرعی طور پر رکھا ہوگا یا لغوی طور پر۔

جو بھی صورت ہو اس کی حجیت ثابت اور اس کا عموم واجب ہے۔ کیونکہ شریعت میں اسماء توقیفی طریقے سے اخذ کیے جاتے ہیں یعنی شریعت کی طرف اس کی رہنمائی کی جاتی ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی اور ہمیں یہ بھی علم ہے کہ مُولی کے متعلق اللہ کی طرف سے دو باتوں میں سے ایک کا حکم ہے۔ یا تو رجوع کرے یا عزیمتِ طلاق یعنی طلاق کی ٹھان لے تو ان دو باتوں کی روشنی میں یہ ضروری ہوگیا کہ رجوع کا معاملہ چار ماہ تک محدود رہے اور اس مدت کے گزرنے کے ساتھ رجوع کی سہولت ہاتھ سے نکل جائے اور عورت کو طلاق ہو جائے۔ اس لیے کہ مدت گزر جانے کے بعد بھی اگر رجوع کی سہولت باقی رہے تو اس صورت میں مدت کا گزر جانا عزیمتِ طلاق نہیں بن سکے گا۔

ایک اور جہت سے غور کیجیے، وہ یہ کہ عزیمت دراصل عقدِ قلب یعنی دل میں کسی چیز کے ٹھان لینے کو کہتے ہیں۔ اگر آپ دل میں کسی کام کی ٹھان لیں تو آپ یہ فقرہ کہیں گے۔ "عزمت علی کذا" میں نے فلاں چیز کی ٹھان لی ہے یعنی میں نے فلاں کام کی گرہ اپنے دل میں باندھ لی ہے۔ جب یہ بات ہے تو ضروری ہے کہ مدت کا گزر جانا وقف (شوہر کو بذریعہ عدالت مطلع کرنا کہ یا تو رجوع کرے یا طلاق دے دے) سے بڑھ کر عزیمتِ طلاق کے مفہوم کو پورا کرنے والا قرار پائے، اس لیے کہ وقف کے قائلین کے مطابق وقف زبانی الفاظ کے ذریعے طلاق واقع کرنے کا متقاضی ہے یا تو شوہر یہ طلاق واقع کرے گا یا قاضی یعنی عدالت اس کی طرف سے یہ کام سرانجام دے گی۔

اس صورت حال کی روشنی میں شوہر کی طرف سے مدت کے اندر رجوع نہ کرنے کی بنا پر مدت گزرنے کے ساتھ ہی دونوں کے درمیان علیحدگی واقع ہو جانا آیت کے معنی کے زیادہ قریب ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے نئے سرے سے طلاق واقع کرنے کا ذکر نہیں فرمایا بلکہ صرف عزیمتِ طلاق کا ذکر کیا ہے۔ اس لیے یہ جائز نہیں ہے کہ ہم آیت میں ایسے معنی کا اضافہ کردیں جو اس میں موجود نہ ہو۔

اس کا ایک اور پہلو بھی ہے وہ یہ کہ جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا (لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَاۗىِٕهِمْ تَرَبُّصُ اَرْبَعَةِ اَشْهُرٍ ۚ فَاِنْ فَاۗءُوْ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ وَاِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَاِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ) تو آیت دو میں سے ایک بات کی متقاضی ہوئی۔ فئ یعنی رجوع کی یا عزیمت طلاق کی تیسری کسی بات کی نہیں۔ اب فئ تو چار ماہ کی مدت کے اندر مراد ہوتا اور اس کا حکم اسی مدت کے اندر محدود ہوتا ہے۔

اس کی دلیل قول باری (فَاِنْ فَاۗءُوْ) ہے۔ حرف فا تعقیب کے لیے آتا ہے جو اس بات کا متقاضی ہے کہ فئ یعنی رجوع قسم کے بعد ہو۔ کیونکہ اللہ نے فئ کو قسم کے پیچھے رکھا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ فئ اس فریق کے لیے رکھا گیا ہے جسے چار ماہ انتظار کا حکم دیا گیا ہے یعنی فئ یعنی رجوع مرد کا کام ہے۔

اب جبکہ فئ مدت کے اندر محدود ہے اور مدت گزرنے کے ساتھ ہی اس کی سہولت ہاتھ سے نکل گئی تو اب طلاق کا حصول واجب ہوگیا۔ اس لیے کہ یہ جائز نہیں کہ رجوع اور طلاق دونوں سے روک دیا جائے۔ رجوع سے مراد چار ماہ کی مدت کے اندر رجوع ہے اس پر اس مدت کے اندر رجوع کی صحت پر سب کا اتفاق دلالت کرتا ہے۔

اس سے یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ اس سے مراد اس مدت کے اندر رجوع ہے۔ اس لیے آیت کی عبارت اس طرح ہوگئی "فان فاؤا فیھا" (اگر اس مدت میں وہ رجوع کریں) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرات میں اسی طرح مذکور ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ رجوع مدت کے اندر محدود ہے، مدت سے باہر نہیں اور مدت کے گزرنے کے ساتھ ہی رجوع کا موقع بھی ہاتھ سے نکل جاتا ہے اور جب یہ موقع ہاتھ سے نکل جائے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے جب یہ فرمایا (لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَاۗىِٕهِمْ تَرَبُّصُ اَرْبَعَةِ اَشْهُرٍ ۚ فَاِنْ فَاۗءُوْ) تو اس نے حرف فا کے ذریعے تربص یعنی انتظار پر فئ کا عطف کیا، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ فئ کی شرط یہ ہے کہ وہ تربص اور مدت کے گزر جانے کے بعد ہو۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ اگر مدت کے اندر رجوع کر لیتا ہے تو صرف ایسے حق کی ادائیگی میں جلد بازی کرتا ہے جس کے لیے تعجیل کرنا اس پر لازم نہیں ہے جس طرح کہ ایک شخص اس قرض کو جس کے لیے ایک مدت مقرر ہے، مدت سے پہلے ادا کرنے میں تعجیل کرتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر فئ اللہ کی مراد نہ ہوتا تو مدت کے اندر اس کا وجود درست نہ ہوتا اور اس فئ کے بعد مدت گزرنے

پڑا ایک اور فئے کی ضرورت ہوتی۔

جب اس مدت میں فیٔ درست ہو گیا تو اس سے معلوم ہو گیا کہ آیت میں مذکورہ فیٔ سے اللہ کی مراد یہی فیٔ ہے۔ اسی وجہ سے اس کے ساتھ عزیمتِ طلاق کا بطلان ہو جاتا ہے۔ پھر معترض کا یہ قول کہ فیٔ سے مراد وہ ہے جو مدت گزرنے کے بعد ہو اور ساتھ ساتھ یہ قول کہ مدت کے اندر بھی فیٔ درست ہوتا ہے جس طرح کہ مدت کے بعد اور اس کے ساتھ عزیمتِ طلاق باطل ہو جاتی ہے۔

دراصل یہ دونوں قول ایک دوسرے کے نقیض ہیں جس طرح کہ کوئی یہ کہے کہ مدت کے اندر فیٔ مراد بھی ہے اور مراد بھی نہیں۔ پھر معترض یہ کہہ کر اس مناقضہ سے اپنی جان نہیں چھڑا سکتا۔ مدت کے اندر فیٔ یعنی رجوع اس قرض کی طرح ہے جس کی ادائیگی کے لیے ایک مدت مقرر ہو لیکن اس مدت سے پہلے اس کی ادائیگی کر دی جائے۔

اس لیے کہ ایسے قرض کی ادائیگی کے لیے تاجیل یعنی مہلت کا موجود ہونا اسے لزوم کے حکم سے نہیں نکالتا اس لیے معترض کا اسے اپنے دعوے کی تائید میں بطور نظیر پیش کرنا درست نہیں ہے۔ اگر لزوم کا حکم نہ ہوتا تو ثمن مؤجل کے بدلے میں ایک چیز کی بیع درست نہ ہوتی (ثمن مؤجل سے مراد کسی چیز کی قیمت کی فوری ادائیگی نہ کی جائے بلکہ اس کے لیے مہلت لے لی جائے) اس لیے کہ فروخت شدہ شے کی جس قیمت پر فروخت کنندہ کی ملکیت کا تعلق آنے والے وقت میں ہو اس پر سودا طے کرنا درست نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص کسی سے یہ کہے کہ "میں تمہیں یہ چیز ایک ہزار درہم میں فروخت کرتا ہوں۔ یہ ہزار درہم تم پر چار ماہ بعد لازم ہوں گے" تو یہ بیع باطل ہو گی۔ قیمت کی ادائیگی میں جس تاخیر کا یہاں ذکر ہوا ہے وہ تاخیر ثمن پر فروخت کنندہ کی ملکیت واجب ہونے میں رکاوٹ نہیں بنتی اور خریدار جب بھی اس کی ادائیگی میں تعجیل کر کے تاجیل یعنی تاخیر کو ختم کر دے گا تو یہ بات اس سودے کا تقاضا قرار پائے گی۔

لیکن یہ بات ایلاء میں اس لحاظ سے فیٔ کے برعکس ہے کہ فیٔ کا موقعہ ہاتھ سے نکل جانے کے بعد طلاق واجب ہو جاتی ہے اور جب فیٔ سے مراد چار ماہ کی مدت کے اندر واقع ہونے والا فئے ہے تو یہ ضروری ہے کہ مدت کے اندر اس کے موقعہ کا ہاتھ سے نکل جانا طلاق کا موجب بن جائے جیسا کہ ہم پہلے اس کی وضاحت کر آئے ہیں۔

نیز قول باری (فَاِنْ فَاءُوْا) میں ضمیر مُولی کی طرف راجع ہے جس کے ذکر سے آیت کی ابتدا ہوئی تھی اور جس کے لیے چار ماہ کے انتظار کا حکم تھا۔ اب ظاہر آیت جس مفہوم کا متقاضی ہے وہ قسم کے بعد فئی کا ایقاع ہے۔

ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ قول باری (تَرَبُّصُ اَرْبَعَةِ اَشْهُرٍ) اس قول باری کی طرح ہے (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ) اور طلاق یافتہ عورتیں اپنے آپ کو تین قروء یعنی حیض تک انتظار میں رکھیں گی) اب تین حیض کے انتظار کی صورت میں مدت کے گزرتے ہی دونوں میں علیحدگی ہو جاتی ہے تو ضروری ہے کہ ایلاء کے انتظار کا بھی کئی وجوہ سے یہی حکم ہو کہ مدت گزرتے ہی طلاق واقع ہو جائے۔

ایک وجہ تو یہ ہے کہ اگر ہم بذریعہ عدالت مُولی کو مطلع کریں تو پھر انتظار کی مدت چار ماہ سے بڑھ جائے گی اور یہ بات کتاب اللہ کے خلاف ہے۔ اور اگر مُولی اپنی بیوی سے ایک یا دو سال غائب رہے اور عورت یہ معاملہ عدالت میں نہ لے جائے اور اپنے حق کا بھی مطالبہ نہ کرے تو پھر انتظار کے وقت کی کوئی مقدار متعین نہیں ہو گی اور یہ بات بھی کتاب اللہ کے خلاف ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ قروء یعنی حیض کے انتظار کی صورت میں جب مدت گزرتے ہی میاں بیوی کے درمیان علیحدگی واقع ہو جاتی ہے تو ایلاء میں بھی ایسا ہی ہونا چاہیے ان دونوں میں جو مشترک چیز ہے وہ دونوں مدتوں میں تربص یعنی انتظار کا مذکور ہونا ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک مدت شوہر کے قول کی بنا پر واجب ہوتی ہے اور پھر مدت کے ساتھ علیحدگی کا حکم متعلق ہوتا ہے۔ جب ان میں سے ایک کے اندر مدت کے گزرنے کے ساتھ علیحدگی کے حکم کا تعلق ہو جاتا ہے اور دوسری کے ساتھ بھی ایسا ہی ہونا چاہیے دونوں میں مشترک جو چیز ہے یعنی شوہر کا قول اس کا ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ نامرد کو بالاتفاق ایک سال کی مہلت دی جاتی ہے اور سال گزرنے کے بعد، جماع نہ ہونے کی صورت میں، اس کی بیوی کو علیحدہ ہونے کا اختیار دیا جاتا ہے۔ اس چیز سے مدت میں زیادتی لازم نہیں آتی۔ اسی طرح ایلاء میں مدت گزرنے کے بعد توقف (بذریعہ عدالت شوہر کو مطلع کر کے اسے رجوع کرنے یا طلاق دینے کے لیے کہنا) کے ایجاب سے مدت میں زیادتی لازم نہیں آتی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نہ تو کتاب اللہ میں اور نہ ہی سنت رسول ﷺ میں نامرد کے لیے

مہلت کی مدت کی تعیین ہے۔ یہ حکم تو اقوال سلف سے اخذ کیا گیا ہے۔ جن حضرات نے اس کے لیے ایک سال کی مہلت کا تعین کیا ہے انھوں نے ہی عورت کو یہ اختیار دیا ہے کہ جماع نہ ہونے کی صورت میں سال گزرنے کے بعد وہ اس سے علیحدگی اختیار کرلے۔ انھوں نے مدت کے گزر جانے سے پہلے عورت پر طلاق واقع نہیں کی۔

اس کے برعکس ایلاء کی مدت کتاب اللہ کے ذریعے مقرر کی گئی ہے اور اس کے ساتھ تخییر کا ذکر نہیں کیا گیا، اس لیے اس مقررہ مدت پر اضافہ کتاب اللہ کے حکم کے خلاف ہوگا۔ نیز نامرد کو دی گئی مہلت کے گزرنے پر اس کی بیوی کو اختیار ملتا ہے۔ اور ایلاء کی مہلت معترض کے نزدیک شوہر پر رجوع کو واجب کرتی ہے۔

چنانچہ اگر شوہر کہہ دے کہ میں رجوع کرتا ہوں تو میاں بیوی کو علیحدہ نہیں کیا جائے گا۔ اگر نامرد یہ کہہ دے کہ میں مہلت کی مدت گزرنے کے بعد جماع کرلوں گا تو اس کے قول پر کان نہیں دھرا جائے گا۔ اور عورت کے اختیار کی بنا پر دونوں میں علیحدگی کردی جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایلاء نہ تو طلاق صریح ہے اور نہ ہی طلاق کنایہ، اس لیے یہ واجب ہے کہ طلاق واقع نہ ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لعان بھی تو نہ طلاق صریح ہے اور نہ طلاق کنایہ، اس لیے معترض کے قول کے بموجب یہ ضروری ہے کہ لعان کی صورت میں میاں بیوی کے درمیان علیحدگی نہ کی جائے یہاں تک کہ حاکم اپنے حکم کے ذریعے دونوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ کردے۔ ہمارے اصول کی بنا پر یہ بات ہمیں لازم نہیں آتی کیونکہ ایلاء میں اس کا جواز ہے کہ وہ علیحدگی کے لیے کنایہ بن جائے۔

کیونکہ شوہر کا یہ کہنا کہ میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا طلاق کے کنایہ کے مشابہ ہے اور چونکہ کنایہ صریح کی بہ نسبت کمزور ہوتا ہے اس لیے اس کی وجہ سے اس وقت تک طلاق واقع نہیں ہوگی جب تک کہ ایک بات اس کے ساتھ شامل نہ ہوجائے اور وہ ہے مدت کا اسی طریقے پر گزر جانا جس طریقے پر شوہر کہتا ہے۔ کیونکہ ہم نے بہت سے کنایات ایسے پائے ہیں جن میں شوہر کے قول کی بنا پر اس وقت تک طلاق واقع نہیں ہوتی جب تک ایک اور چیز اس کے ساتھ شامل نہ ہو جائے مثلاً یہ کنایہ کہ شوہر بیوی سے کہے کہ میں نے تجھے اختیار دے دیا یا یوں کہے کہ تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے۔

ان صورتوں میں جب تک عورت طلاق اختیار نہ کرے صرف شوہر کے قول کی بنا پر طلاق واقع نہیں ہو گی۔ اسی طرح اگر یہ کہا جائے کہ ایلاء بھی کنایہ ہے تو اس میں کوئی امتناع نہیں۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ ایلا کمزور ترین کنایہ ہے اس لیے اس میں صرف زبان سے لفظ کہہ دینے سے طلاق واقع نہیں ہو گی بلکہ اس کے ساتھ ایک اور بات بھی شامل کرنا ضروری ہو گا اور وہ بات جیسا کہ ہم کہہ آئے ہیں، مدت کا گزر جانا ہے۔

رہ گیا لعان کا معاملہ تو اس میں کنایہ والی کوئی بات نہیں پائی جاتی اس لیے شوہر کا اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگانا، پھر دونوں کا لعان کرنا کسی صورت میں بھی علیحدگی کی تعبیر نہیں کرتے۔ نیز لعان ایلاء سے اس وجہ سے بھی مختلف ہے کہ لعان کا حکم حاکم کے پاس جا کر ثابت ہوتا ہے جبکہ ایلاء کا حکم حاکم کے پاس گئے بغیر بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

ایلاء کی وجہ سے علیحدگی کا حکم بھی اسی طرح ہونا چاہیے اور اسی نقطے پر ایلاء کی حالت نامرد کی حالت سے مختلف ہو جاتی ہے۔ کیونکہ نامرد کو مہلت دینے کا حکم حاکم کے ذریعے ہوتا ہے اور ایلاء کا حکم حاکم کے بغیر ثابت ہو جاتا ہے۔ اس لیے علیحدگی سے تعلق رکھنے والا حکم بھی اسی طرح ہونا چاہیے۔

جو لوگ وقف کے قائل ہیں انھوں نے قول باری (وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللّٰهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) سے استدلال کیا ہے۔ آیت کا آخری حصہ اس امر پر دلالت کرتا ہے جب اللہ کی ذات سمیع ہے تو کوئی قول ایسا ہو گا جس کی سماعت ہو گی اور وہ قول طلاق ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ایسی بات کہنا قائل کی جہالت پر دال ہے۔ وجہ یہ ہے کہ سمیع ہونا مسموع (جو بات سنی جائے) کا تقاضا نہیں کرتا کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات ازل سے سمیع ہے جبکہ ازل کوئی مسموع نہیں۔ نیز قول باری ہے (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ اللہ کے راستے میں قتال کرو اور جان لو اللہ تعالیٰ سننے والا جاننے والا ہے)

حالانکہ جنگ کے موقعہ پر کوئی قول نہیں ہوتا اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے (لا تتمنوا لقاء العدو، فاذا لقیتموهم فاثبتوا وعلیکم الصمت دشمن کا سامنا کرنے کی تمنا نہ کرو لیکن جب سامنا ہو جائے تو ڈٹ جاؤ اور خاموشی کو اپنے اوپر لازم کر لو) آیت میں یہ بھی گنجائش ہے کہ اس کا مرجع سلسلۂ کلام کا ابتدائی حصہ یعنی (لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ) ہو اور اللہ تعالیٰ نے اس آخری حصے میں یہ خبر دی ہو کہ وہ ان تمام باتوں کو سن رہا ہے جو مُولی نے کی ہیں اور اس کے دل کی چھپی ہوئی بات کو بھی وہ جانتا ہے۔

مدتِ ایلاء کے گزرنے کے ساتھ میاں بیوی کے درمیان علیحدگی پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ وقف کے قائلین آیت سے چند اور باتیں بھی ثابت کرتے جن کا اس میں ذکر نہیں ہے کیونکہ آیت تو دو باتوں میں سے ایک کی مقتضی ہے یا تو رجوع ہو جائے یا طلاق۔ اس میں عورت کی طرف سے علیحدگی کے مطالبہ کا ذکر نہیں ہے۔ اور نہ ہی اس بات کا تذکرہ کہ قاضی یا عدالت شوہر کو مطلع کر کے اس سے رجوع یا طلاق کے لیے کہے گی۔

ہمارے لیے آیت میں ایسی باتیں شامل کرنا درست نہیں جو آیت کا جزء نہ ہوں اور نہ ہی ہم آیت کے مفہوم میں اپنی طرف سے اضافہ کر سکتے ہیں جبکہ ہمارے مخالفین کے قول سے یہ باتیں لازم آتی ہیں۔ اور اس سے آیت کے حکم پر اقتصار کرنا ضروری ہے جبکہ ہمارے قول سے آیت کے حکم پر اقتصار لازمی ہو جاتا ہے اور اس کے مفہوم میں اضافہ بھی نہیں ہوتا اس لیے ہمارا قول اولیٰ ہوگا۔ یہ بات تو واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایلاء میں اس بات کا حکم اس لیے دیا ہے تاکہ عورت کو اس کا حق جماع مل جائے یا علیحدگی ہو جائے۔

آیت کا یہ مفہوم اس قول باری (فَاِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌۢ بِاِحْسَانٍ) کے مفہوم کی طرح ہے۔ اب جو لوگ وقف کے قائل ہیں ان کے مسلک کے مطابق بذریعہ عدالت شوہر کو مطلع کر کے اسے رجوع کرنے کا یا طلاق دینے کا حکم دیا جائے گا۔ دوسری صورت میں یا تو وہ اسے طلاق بائن دے گا یا رجعی۔ پہلی صورت میں دی ہوئی طلاق طلاق بائن نہیں ہوگی کیونکہ صریح الفاظ میں دی گئی طلاق کسی کے نزدیک بھی تین سے کم کی صورت میں طلاق بائن نہیں ہوتی۔

دوسری صورت میں عورت کا کرنا نہ ہونے کے برابر ہوگا کیونکہ شوہر جب چاہے گا رجوع کرے گا اور وہ حسبِ سابق اس کی بیوی رہے گی۔ اس لیے ایسی طلاق لازم کرنا ایک بے معنی سی بات ہوگی جس میں عورت کو اپنی پسند اور ناپسند پر بھی اختیار نہ ہوا اور نہ ہی اپنے حق تک اس کی رسائی ہو سکے۔

امام مالک کا یہ قول کہ اس کا رجوع اس وقت تک صحیح قرار نہیں دیا جائے گا جب تک وہ عدت میں اس کے ساتھ ہمبستری نہ کر لے، کئی وجوہ سے ناقص قول ہے۔ اول یہ کہ امام مالک نے یہ کہا ہے کہ "شوہر جب بیوی کو طلاق رجعی دے"۔ حالانکہ طلاق رجعی کی صورت میں رجوع کرنا کسی اور بات پر موقوف نہیں ہوتا جبکہ امام مالک اس کے ساتھ ہمبستری کی شرط بھی عائد کرتے ہیں۔

دوم یہ کہ جب شوہر کو وطی کے بغیر رجوع کرنے سے روک دیا گیا تو گویا اس بات کی نفی کر

دی گئی کہ یہ طلاق طلاق رجعی نہیں ہے۔ اور اگر وہ رجوع کرے گا تو یہ رجوع نہیں ہوگا۔ سوم یہ کہ امام مالک کے نزدیک طلاق کے بعد وطی کی ممانعت ہو جاتی ہے اور ایلاء میں نفس وطی سے رجوع عمل میں نہیں بلکہ عدالت کے ذریعے رجوع کا عمل مکمل ہوتا ہے اس لیے وطی کی اباحت کا حکم کس طرح دیا سکے گا۔

جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ مدت گزرنے کے ساتھ ایک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی ان کی بات بھی واضح طور پر غلط ہے۔ اس کے کئی وجوہ ہیں ایک وجہ تو وہ ہے جو ہم اس سے قبل کی فصل میں بیان کر آئے ہیں۔ دوم یہ کہ میاں بیوی میں علیحدگی کی وہ تمام صورتیں جو بنیادی طور پر واضح الفاظ میں طلاق کے ذکر کے بغیر عمل میں آتی ہیں، طلاق بائن واجب کرتی ہیں۔

مثلاً نامرد کی اس کی بیوی سے علیحدگی، شوہر کے ارتداد کی صورت میں مسلمان بیوی کی علیحدگی، نابالغ میاں بیوی کو اختیار ملنے کی صورت میں ان کے درمیان علیحدگی اور اس طرح لونڈی کا اختیار ان تمام صورتوں میں صریح الفاظ کے ذریعے جب طلاق نہ دی گئی تو ضروری ہوگیا کہ طلاق بائن ہو۔

ذمی کے ایلاء میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ اگر اس نے بیوی سے قربت نہ کرنے کے لیے غلام آزاد کرنے یا طلاق دینے کی قسم کھائی تو وہ مُولی قرار پائے گا اور اگر صدقہ یا حج کی قسم کھائی تو مُولی نہیں ہوگا، اگر اس نے اللہ کی قسم کھائی تو بقول امام ابو حنیفہ وہ مُولی ہوگا لیکن صاحبین یعنی امام یوسف اور امام محمد کے نزدیک مُولی نہیں ہوگا۔

امام مالک کا قول ہے کہ ان تمام صورتوں کی قسمیں کھا کر وہ مُولی نہیں بنے گا۔ امام اوزاعی کا قول ہے کہ ذمی کا ایلاء درست ہے اور انھوں نے ان صورتوں میں کوئی فرق نہیں کیا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ ایلاء کے لزوم کے اعتبار سے ذمی مسلمان کی طرح ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات تو واضح ہے کہ ایلاء کا حکم اس حق کے متعلق قسم توڑنے سے ثابت ہوتا ہے جو مُولی پر لازم ہوتا ہے۔ اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ ذمی کا ایلاء بھی درست ہو جائے۔ جب یہ غلام آزاد کرنے یا طلاق دینے کی قسم کے ساتھ کیا جائے۔ اس لیے کہ یہ ذمی کو اسی طرح لازم ہو جاتا ہے جس طرح مسلمان کو۔

رہ گیا صدقہ، روزہ اور حج تو قسم توڑنے پر اس کا لزوم نہیں ہوگا اس لیے کہ اگر ذمی ان عبادات کو اپنے اوپر واجب بھی کرے گا تو بھی یہ اس پر لازم نہیں ہوں گی۔ نیز ان عبادات

کی ادائیگی اگر وہ کرے بھی تو بھی درست نہیں ہو گی کیونکہ اسلام کی عدم موجودگی میں وہ کوئی عبادت سرانجام نہیں دے سکتا۔ اسی لیے مسلمانوں پر ان کے مال میں واجب ہونے والی زکوٰۃ اور صدقات دنیاوی احکام کے تحت اس پر لازم نہیں ہوتیں۔

اس لیے یہ ضروری ہے کہ حج یا عمرہ یا صدقہ یا روزے کی قسم کھانے کی صورت میں وہ مُولی قرار نہ دیا جائے۔ اس لیے کہ حانث کرنے کی صورت میں اس پر ان عبادات میں سے کوئی چیز لازم نہیں ہو گی۔ قول باری (لِلَّذِیۡنَ یُؤۡلُوۡنَ مِنۡ نِّسَآئِہِمۡ) مسلمان اور کافر سب کے عموم کا متقاضی ہے لیکن ہم نے درج بالا وجوہ کی بنا پر اس کی تخصیص کر دی۔ لیکن اگر ذمی اللہ کے نام کی قسم کھا کر ایلاء کرے تو امام ابو حنیفہ اسے مولی قرار دیتے ہیں اگرچہ دنیاوی احکام کے لحاظ سے اس پر کفارہ لازم نہیں ہو گا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ کے نام لینے کا حکم کافر سے اسی طرح متعلق ہو جاتا ہے جس طرح مسلمان سے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ذبیحہ پر اگر کافر اللہ کا نام لے لے تو اس کا کھانا حلال ہو جاتا ہے جس طرح مسلمان کا ذبیحہ حلال ہوتا ہے۔ لیکن اگر کافر نے جانور پر حضرت مسیح علیہ السلام کا نام لے لیا تو اس جانور کا کھانا حلال نہیں ہو گا۔

اس دلیل کی روشنی میں کافر کے تسمیہ کا حکم ثابت ہو گیا جس طرح مسلمان کے تسمیہ کا حکم ثابت ہے۔ یہی کیفیت ایلاء کی بھی ہے۔ اس لیے کہ ایلاء کے ساتھ دو حکموں کا تعلق ہوتا ہے۔ ایک کفارہ اور دوسرا طلاق کا حکم۔ اللہ کا نام لینے کی بنا پر طلاق کے سلسلے میں ذمی پر اس کا حکم ثابت ہے کچھ لوگوں کا یہ خیال ہے کہ ایلاء صرف اللہ کی قسم کے ذریعے ہوتا ہے۔ اور غلام آزاد کرنے، یا صدقہ کرنے، یا طلاق دینے کی قسم پر نہیں ہوتا۔

یہ بات غلط ہے اس لیے کہ ایلاء قسم کو کہتے ہیں اور وہ ان چیزوں کی قسم کھا رہا ہے اور وہ ہمبستری تک غلام آزاد کیے یا طلاق دیے یا صدقہ کیے بغیر نہیں پہنچ سکتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ مولی قرار دیا جائے جس طرح کہ اللہ کی قسم کھانے پر قرار دیا جاتا ہے۔ کیونکہ عموم لفظ ان تمام باتوں کو شامل ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو شخص ان میں سے کسی چیز کی بھی قسم کھائے گا وہ مُولی ہو گا۔

فصل

ایلاء کی آیت تین احکام کا افادہ کر رہی ہے ان میں سے ایک حکم وہ ہے جس پر محمد بن حسن نے اس آیت سے استدلال کیا ہے کہ قسم توڑنے سے پہلے کفارے کا جواز ممتنع ہے۔ امام محمد نے یہ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مُولی کو دو میں سے ایک بات کا حکم دیا یعنی فیٔ کا یا عزیمتِ طلاق کا۔ اب اگر قسم توڑنے پر کفارے کا مقدم ہونا جائز ہو جائے تو اس صورت میں فیٔ یا عزیمتِ طلاق کے بغیر ایلاء ساقط ہو جائے گا۔

اس لیے کہ اگر اس نے قسم توڑ دی تو اس سے اس پر کوئی چیز لازم نہیں آئے گی اور جب قسم توڑنے والے پر قسم توڑنے کی وجہ سے کوئی چیز لازم نہ آئے تو وہ مُولی نہیں ہوگا۔ کفارہ کو قسم توڑنے پر مقدم کرنے کی وجہ سے ایسی چیز کے بغیر ایلاء کے حکم کا اسقاط لازم آئے گا جس کا اللہ نے ذکر نہیں فرمایا اور یہ بات کتاب اللہ کے خلاف ہوگی۔ واللہ الموفق للصواب۔

قروء کا بیان

ارشادِ باری ہے (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ، اور طلاق یافتہ عورتیں اپنے آپ کو تین قروء یعنی حیض تک انتظار میں رکھیں گی) آیت میں لفظ (قروء) سے کیا مراد ہے۔ اس بارے میں سلف کے اندر اختلاف ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوموسیٰؓ کا قول ہے کہ یہ حیض ہے۔

ان حضرات نے یہ بھی فرمایا کہ مطلقہ عورت جب تک تیسرے حیض سے پاک ہونے کے لیے غسل نہیں کر لیتی اس وقت تک اس کا شوہر سب سے بڑھ کر اس کا حق دار ہے۔ وکیع نے عیسٰی الحافظ سے، انہوں نے شعبی سے اور انہوں نے تیرہ صحابہ کرام سے اس کی روایت کی ہے۔ ان میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ شامل ہیں۔

سب نے یہ فرمایا ہے کہ مرد اپنی مطلقہ بیوی کا سب سے بڑھ کر حق دار ہوتا ہے جب تک وہ تیسرے حیض سے غسل نہ کر لے۔ سعید بن جبیر اور سعید بن المسیب کا یہی قول ہے۔ حضرت ابن عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ الاقراء (جمع قرءٌ) کا معنی الاطہار (جمع طہر) ہے۔

حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے کہ جب عورت تیسرے حیض میں داخل ہو جائے تو مرد کے لیے کوئی سبیل باقی نہیں رہتی۔ اور جب تک غسل نہ کر لے اس سے نکاح جائز نہیں ہوتا۔ ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ الاقراء کا معنی حیض ہے۔ یہی ثوری، اوزاعی اور حسن بن صالح کا قول ہے۔

تاہم ہمارے اصحاب نے یہ کہا ہے کہ جب اس کے ایام دس دن سے کم کے ہوں تو اس کی عدت اس وقت تک ختم نہیں ہوتی جب تک وہ تیسرے حیض سے غسل نہ کر لے یا ایک نماز کا وقت گزر نہ جائے۔ یہی حسن صالح کا قول ہے تاہم انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اس معاملے میں یہودی اور

نصرانی عورتیں مسلمان عورتوں کی طرح ہیں جن لوگوں نے اقرار کو حیض قرار دیا ہے ان میں سے کسی نے بھی حسن بن صالح کے سوا یہ بات نہیں کہی ہے۔

ہمارے اصحاب کا کہنا ہے کہ ذمی عورت کی عدت تیسرے حیض کا خون بند ہوتے ہی ختم ہو جائے گی اور اس کے لیے اس پر غسل لازم نہیں ہے۔ اس طرح یہ اس عورت کے حکم میں ہو گی جس نے تیسرے حیض سے غسل کر لیا ہو۔ اب وہ خون بند ہو جانے کے بعد کسی اور شئی کا انتظار نہیں کرے گی۔

ابن شبرمہ کا قول ہے کہ جب تیسرے حیض کا خون بند ہو جائے تو رجوع کرنے کی گنجائش باطل ہو جاتی ہے۔ انہوں نے غسل کا اعتبار نہیں کیا۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ الاقراء کا معنی الاطہار ہے۔ جب عورت تیسرے حیض میں داخل ہو جائے گی تو وہ بائن ہو جائے گی اور رجوع کرنے کی گنجائش باطل ہو جائے گی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف کے اقوال سے اس پر اتفاق کی صورت پیدا ہو گئی ہے کہ اقرار کا اسم دو معنوں پر محمول کیا جاتا ہے۔ ایک حیض اور دوسرا اطہار جمع طہر۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔ اوّل یہ کہ اگر لفظ ان دونوں معنوں کا احتمال نہ رکھتا تو سلف ہرگز اسے ان دونوں معنوں پر محمول نہ کرتے اس لیے کہ وہ اہل لغت تھے اور انہیں اسماء کے معانی کی معرفت تھی اور معانی میں جو تصرف یعنی کمی بیشی ہوتی ہے اس سے بھی وہ باخبر تھے

جب سلف کے ایک گروہ نے اس سے حیض کا معنی لیا اور دوسرے نے اطہار کا تو ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس اسم کا اطلاق ان دونوں معنوں پر ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ اختلاف ان حضرات کے درمیان مشہور و معروف تھا اور ان میں سے کسی نے کسی کے قول کی تردید نہیں کی بلکہ ہر ایک نے دوسرے کے قول کو جائز قرار دیا، اس سے یہ دلالت حاصل ہو گی کہ لفظ میں دونوں معنوں کا احتمال ہے اور اس میں اجتہاد کی گنجائش اور جواز موجود ہے۔

اب ان دونوں معنوں پر اس اسم کے اطلاق کی کچھ صورتیں ہیں یا تو یہ لفظ ان دونوں معنوں میں بطور حقیقت استعمال ہوتا ہے یا بطور مجاز یا ایک میں حقیقت اور دوسرے میں مجاز ہے، ہم نے جب تحقیق و تفتیش کی تو پتہ چلا کہ اہلِ لغت کی رائے بھی اس بارے میں مختلف ہے کہ لغوی لحاظ سے اس لفظ کے معنی اصل کیا ہیں۔

کچھ کا قول ہے کہ یہ وقت کا اسم ہے ہمیں یہ ثعلب کے غلام ابو عمرو نے ثعلب کے متعلق بیان کیا کہ جب ان سے قرء کا معنی پوچھا جاتا تو اس سے زائد کچھ نہ بتاتے کہ یہ ہے۔ اور پھر وہ شاعر کا شعر

بطور استشہاد پیش کرتے۔

؎ یارب مولیٰ حاسد مباغض ۔۔۔ علی ذی ضغن وضب فارض
لہ قروء کقروء الحائض

اے میرے پروردگار میں ایک حاسد کا غلام ہوں جو مجھ سے بغض رکھتا ہے بڑا کینہ ور ہے اور یہ کینہ بڑا پرانا ہے۔

حیض والی عورت کی طرح اس کا بھی وقت ہوتا ہے جس میں اس کی عداوت بھڑک اٹھتی ہے یعنی اس کا ایک وقت ہوتا ہے جس میں اس کی عداوت جوش مارتی ہے۔ اسی معنی پر لوگوں نے اعشیٰ کے شعر کی تاویل کی ہے۔

؎ وفی کل عام انت جاشم غزوۃ ۔۔۔ تشد لاقصاھا عزیم عزائکا
مورثۃ مالا وفی الحی رفعۃ ۔۔۔ لما ضاع فیھا من قروء نسائکا

کیا تم ہر سال ایک دفعہ جنگ پر جانے کی تکلیف اٹھاتے ہو جس کے آخری حصے تک پہنچنے کے لیے اپنے صبر و ہمت کے کجاوے کس لیتے ہو۔

یہ جنگ تمھیں مال کا وارث بناتی ہے اور قبیلے کے اندر تمھاری عورتوں کے ساتھ وطی کے ضائع ہونے والے وقت سے لوگ اپنے آپ کو بلند رکھتے ہیں۔

یہاں قروء نسائکا سے مراد تمھاری عورتوں کے ساتھ وطی کا وقت ہے۔ بعض لوگوں نے اس لفظ کو طہر کے معنی میں لیا ہے یعنی تمھاری عورتوں کا طہر۔ ایک اور شاعر کا قول ہے۔

؎ کرھت العقر عقر بنی شلیل ۔۔۔ اذا ھبت لقاریھا الریاح

میں بنو شلیل کی قیام گاہ یا پڑاؤ کو ناپسند کرتا ہوں جب سردی کے موسم میں ٹھنڈی ہوائیں اپنے وقت پر چلتی ہیں۔ یہاں "لقارئھا" سے مراد "لوقتھا" ہے یعنی سردیوں میں اپنے وقت پر۔

کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ قرء کا معنی ضم اور تالیف ہے یعنی ملا لینا اور جوڑ لینا۔

؎ تریک اذا دخلت علی خلاء ۔۔۔ وقد امنت عیون الکاشحینا
ذراعی عیطل ادماء بکر ۔۔۔ ھجان اللون لم تقرأ جنینا

جب تم اس کے پاس تنہائی میں جاؤ گے جبکہ وہ دشمنوں کی نظروں سے محفوظ ہو تو وہ تمھیں ایسی دراز گردن خوبصورت عورت کے دو بازو دکھائے گی جو گندم گوں کھلتے ہوئے رنگ والی دوشیزہ ہے جس نے اپنے رحم میں کوئی جنین یعنی حمل اپنے ساتھ ملا نہیں رکھا ہے۔

یہاں "لم تقرأ" کا معنی "لم تضم" ہے یعنی اس نے اپنے پیٹ میں کوئی جنین اپنے ساتھ نہیں ملا رکھا ہے۔ اسی معنی میں یہ فقرہ ہے "قریت الماء فی الحوض" (میں نے حوض میں پانی جمع کر لیا) اسی طرح یہ فقرہ "قروت الارض" "(زمین نے ایک شی کو دوسری شی کے ایک اور سفر کو دوسرے سفر کے ساتھ جمع کر دیا) اسی طرح یہ محاورہ ہے "ماقرأت الناقۃ قط" (اونٹنی نے اپنے رحم میں کبھی کسی بچے کو جمع نہیں کیا) اسی طرح یہ فقرہ ہے "اقرأت النجوم" (افق میں ستارے اکٹھے ہو گئے) یہ محاورہ بھی ہے "اقرأت المرأۃ فھی مقرئ" (عورت کو حیض آگیا اب وہ حیض والی ہو گئی) اصمعی، کسائی اور فراء نے اس کا ذکر کیا ہے۔ بعض سے یہ منقول ہے کہ قرء کا معنی "ایک چیز سے نکل کر دوسری چیز کی طرف چلے جانا" ہے۔ لیکن اس معنی کی تائید کے لیے شواہد موجود نہیں ہیں۔

یہ معنی قابلِ اعتماد اہل لغت سے منقول نہیں اور نہ ہی ہمارے ذکر کردہ شواہد میں اس معنی کے لیے کوئی گنجائش ہے۔ اس لیے یہ معنی ساقط ہے اور قابل قبول نہیں۔ پھر ہم کہیں گے کہ اگر اس لفظ کا حقیقی معنی وقت ہے تو اس صورت میں اس سے حیض مراد لینا اولیٰ ہو گا۔ کیونکہ وقت صرف اس چیز کی نسبت سے وقت کہلاتا ہے جو اس میں وقوع پذیر ہوتی ہے۔

اب حیض وقوع پذیر ہونے والی چیز یعنی حادث ہے اور طہر تو صرف عدم حیض کا نام ہے یہ وقوع پذیر ہونے والی چیز نہیں ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ حیض اپنے مفہوم کے لحاظ سے اس لفظ کے معنی کے زیادہ قریب ہو۔ اگر قرء کا حقیقی معنی ضم اور تالیف یعنی ملا لینا اور جوڑ لینا ہے، تو پھر بھی حیض اس معنی کے زیادہ قریب ہے۔ کیونکہ حیض کا خون حالتِ حیض سے بدن کے تمام اجزاء سے بنتا اور جمع ہوتا رہتا ہے۔ اس لیے اس کا معنی اسم قرء سے زیادہ قریب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ خون تو ایام طہر میں بنتا اور جمع ہوتا رہتا ہے اور ایام حیض میں بہہ جاتا ہے تو جواب میں یہ کہا جائے گا کہ معترض نے بہت اچھی بات کہی اور معاملہ بھی اسی طرح ہے لیکن اس معاملے کی دلالت اس بات پر قائم ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے یعنی حیض۔ کیونکہ معترض کے اس قول کے بعد اب لفظ قرء خون کے لیے اسم بن گیا۔ فرق صرف یہ ہے کہ معترض کے خیال میں یہ حالت طہر کے خون کا نام ہے اور ہمارے خیال میں یہ حالتِ حیض کے خون کا نام ہے۔

بہر حال یہ بات ضرور واضح ہو گئی کہ اس خون کو قرء کا نام دینے میں طہر کو کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ طہر خون نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ خون کی عدم موجودگی میں کبھی طہر موجود ہوتا ہے۔ اور کبھی

خون کے ساتھ اس کا وجود ہوتا ہے جیسا کہ معترض نے اپنے اعتراض میں یہ نکتہ اٹھایا ہے۔ اس لیئے قرء دم یعنی خون کے لیے اسم قرار پایا طہر کے لیے۔

لیکن خون ظاہر ہونے سے اس اسم کا اس پر اطلاق نہیں ہوتا کیونکہ اس خون کے ساتھ صرف اس کے ظہور کی حالت ہی میں کسی حکم کا تعلق ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ طہر کی حالت میں رحم کے اندر اس خون کے وجود کا تیقن نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ جائز نہیں ہے کہ حالت طہر میں ہم اسے "قرء" کا نام دیں۔ اس لیے کہ قرء تو ایسا اسم ہے جس کے ساتھ شرعی حکم کا تعلق ہوتا ہے اور اس خون کے جاری ہونے سے پہلے اور اس کے وجود کے علم سے قبل اس کے ساتھ کسی حکم کا تعلق نہیں ہوتا۔

معترض سے یہ بھی پوچھا جا سکتا ہے کہ تمہیں یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ طہر کی حالت میں رحم کے اندر خون جمع ہوتا رہتا ہے اور وہاں رکے رہنے کے بعد حیض کے وقت جاری ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ ایسا قول ہے جو دلیل سے خالی ہے اور ظاہر کتاب سے بھی اس کی تردید ہو رہی ہے، قول باری ہے (وَیَعْلَمُ مَا فِی الْاَرْحَامِ، اور اللہ ہی کو علم ہے جو کچھ رحموں میں ہے)۔

اس ارشاد کے مطابق اللہ تعالیٰ نے ما فی الارحام اپنی ذات کے لیے خاص کر لیا ہے اور بندوں کو اس سے مطلع نہیں کیا تو اب معترض کس طرح حالت طہر کے اندر رحم میں اس کے جمع ہونے اور حالتِ حیض میں جاری ہونے کے متعلق کہاں سے فیصلہ دے سکتا ہے۔ اس کے برعکس جن لوگوں نے یہ کہا ہے کہ یہ پورے جسم سے جمع ہوتا ہے اور حیض کی حالت میں جاری ہو جاتا ہے اس سے پہلے نہیں۔ ان کے اس قول کی تردید نہیں کی گئی۔

ان کا یہ قول حق سے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے کیونکہ ہمیں حیض کی حالت میں اس کے وجود کا یقینی علم ہوتا ہے لیکن حیض سے پہلے اس کے وجود کا ہمیں علم نہیں ہوتا اس بنا پر وقت سے پہلے اس کے متعلق کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ اب جبکہ ہم نے یہ واضح کر دیا کہ لفظ قرء کا حیض اور طہر دونوں پر اطلاق ہوتا ہے اور یہ بھی بتا دیا کہ لغت میں یہ لفظ کن معانی پر مشتمل ہے تو اس کی روشنی میں اس بات پر از خود دلالت ہونی چاہیئے کہ حقیقت میں یہ حیض کے لیے اسم ہے نہ کہ طہر کے لیے اور طہر پر اس کا اطلاق مجازاً اور استعارے کے طور پر ہوتا ہے۔

ہم نے پچھلی سطور میں لغت سے جو شواہد بیان کیے ہیں اور لفظ کے حقیقی معنی کی جو وضاحت کی ہے وہ اس بات کی دلالت کے لیے کافی ہیں کہ اس کا حقیقی معنی حیض کے ساتھ خاص ہے طہر

کے ساتھ نہیں۔ اس طویل تمہید کے بعد اب ہم یہ کہتے ہیں کہ جب ہم نے یہ دیکھا کہ حقیقی معنوں پہ دلالت کرنے والے اسماء کسی حال میں بھی اپنے مسمیات یعنی مدلولات سے منتفی نہیں ہوتے۔

اس کے برعکس مجازی معنوں پر دلالت کرنے والے اسماء اپنے مدلولات سے کبھی منتفی ہو جاتے ہیں اور کبھی انہیں لازم ہو جاتے ہیں۔ پھر ہم نے یہ دیکھا کہ قرء کا اسم حیض کے معنی سے کبھی منتفی نہیں ہوا لیکن ہم نے یہ دیکھا کہ قرء کا اسم طہر کے معنی سے کبھی منتفی ہو جاتا ہے کیونکہ طہر تو سنِ یاس کو پہنچ جانے والی عورت اور نابالغ لڑکی میں موجود ہوتا ہے لیکن وہ ' ذوات الاقراء' (قروء والیوں) میں سے نہیں ہوتیں۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ دو حیض کے درمیان آنے والے طہر پر قرء کا اسم مجازی طور پر بولا جاتا ہے۔ حقیقی طور پر نہیں۔ اس اسم کا طہر پر اس لیے اطلاق ہوتا ہے کہ حیض کے متصل طہر پایا جاتا ہے۔

جس طرح کہ ایک اسم کا اطلاق اس کے غیر پر بھی ہو جاتا ہے جبکہ وہ غیر اس اسم کے پڑوس یعنی متصل ہوتا ہے اور اس کے ساتھ اس کا ایک گونہ تعلق ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جس وقت طہر حیض سے متصل ہوتا ہے تو اس پر قرء کے نام کا اطلاق ہو جاتا ہے اور جب متصل نہیں ہوتا تو نام کا اطلاق نہیں ہوتا۔

لفظ قرء سے مراد حیض ہے طہر نہیں۔ اس پر یہ چیز بھی دلالت کرتی ہے کہ جب قرء میں دونوں معنوں کا احتمال ہے اور امت کا بھی اس پر اتفاق ہے کہ ان دونوں میں سے ایک معنی مراد ہے۔ اگر احتمال کی حد تک دونوں معنی یکساں ہیں تو پھر بھی حیض کا معنی اولیٰ ہوگا۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ادا ہونے والے اس لفظ میں حیض کا معنی ہے طہر کا نہیں۔ آپ نے فرمایا (المستحاضۃ تدع الصلوٰۃ ایام اقراءھا، استحاضہ والی عورت اپنے ایام کے برابر دنوں میں نماز چھوڑ دے گی) اسی طرح آپ نے حضرت فاطمہؓ بنت حبیش کو فرمایا تھا (فاذا اقبل قرءک فدعی الصلوٰۃ واذا ادبر فاغتسلی وصلی ما بین القرء الی القرء، جس وقت حیض شروع ہو جائے تو نماز چھوڑ دو اور جب حیض واپس ہو جائے تو غسل کر لو اور ایک حیض سے لے کر دوسرے حیض کے درمیان پوری مدت میں نمازیں پڑھتی رہو)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں قرء حیض کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اس لیے آیت کو حیض کے سوا اور کسی معنی پر محمول نہ کیا جائے کیونکہ قرآن مجید لامحالہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی

لغت میں نازل ہوا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایسے الفاظ میں اللہ کی مراد بیان کر دیتے تھے جن میں کئی معانی کا احتمال ہوتا تھا اور آپ کی لغت میں قرء طہر کے لیے استعمال نہیں ہوا۔ اس لیے اس لفظ کو طہر پر محمول کرنے کی بہ نسبت حیض پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔

اس معنی پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر البصری نے بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں محمد بن مسعود نے، انہیں ابوعاصم نے ابن جریج سے، انہوں نے مظاہر بن اسلم سے انہوں نے قاسم بن محمد سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے اور حضرت عائشہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (طلاق الامۃ تنتین وقوءھا حیضتان، لونڈی کو ملنے والی طلاق کی زیادہ سے زیادہ تعداد دو ہے اور اس کا قرء دو حیض ہے)۔

ابوعاصم کہتے ہیں مجھے مظاہر نے، انہیں القاسم نے حضرت عائشہؓ سے اور حضرت عائشہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت کی البتہ اس روایت میں الفاظ یہ ہیں (و عدتہا حیضتان، اس کی عدت دو حیض ہے)۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے، انہیں محمد بن شاذان نے، انہیں معلّیٰ نے، انہیں عبداللہ بن شبیب نے عبداللہ بن عیسیٰ سے، انہوں نے عطیہ سے، انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ (تطلیق الامۃ تطلیقتان وعدتہا حیضتان، لونڈی کی طلاق دو طلاقیں ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہے)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صریح الفاظ میں لونڈی کی عدت دو حیض بیان کر دی اور یہ بات ہمارے مخالفین کے قول کے خلاف جاتی ہے۔ اس لیے کہ ان کا گمان ہے کہ لونڈی کی عدت دو طہر ہے اور وہ اس کے حق میں دو حیض پورے نہیں کرتے۔ اب جبکہ یہ ثابت ہو گیا کہ لونڈی کی عدت دو حیض ہے تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ حرّہ کی عدت تین حیض ہو گی۔

یہ دونوں حدیثیں اگرچہ خبر واحد کے طور پر روایت ہوئی ہیں لیکن اہلِ علم ان دونوں پر اس لحاظ سے عمل کرنے میں متفق ہیں کہ سب کے نزدیک لونڈی کی عدت حرہ کی عدت کا نصف ہے۔ یہ چیز اس کی صحت کو واجب کر دیتی ہے۔

قرء سے حیض مراد ہے۔ اس پر حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کی روایت انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے۔ آپ نے معرکۂ اوطاس کے قیدیوں کے متعلق فرمایا تھا کہ (لا توطأ حامل حتی تضع ولا حائل حتی تستبری بحیضۃ،

جو عورت حاملہ ہو اس کے ساتھ ہمبستری اس وقت تک نہ کی جائے جب تک وہ بچے کو جنم نہ دے دے اور جو حاملہ نہیں ہے جب تک ایک حیض گذارنے کے ساتھ استبراء رحم نہ کر لے اس وقت تک اس سے قربت نہ کی جائے)۔

یہ تو معلوم ہے کہ عدت کی بنیاد استبراء رحم ہے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لونڈی کا استبراء ایک حیض قرار دیا نہ کہ طہر، تو واجب ہو گیا کہ عدت کا اعتبار حیض کے ذریعے کیا جائے نہ کہ طہر کے ذریعے۔ اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو اصلاً استبراء کے لیئے وضع کیا گیا ہے یعنی یہ معلوم کرنے کے لیے کہ رحم حمل سے خالی ہے اگرچہ سن یاس کو پہنچ جانے والی عورت اور نابالغ لڑکی کو بھی عدت کے دن گذارنے ہوتے ہیں۔

اس لیے کہ عدت کی اصل تو استبراء کے لیے ہے پھر اس اصل پر آئسہ اور صغیرہ کو بھی محمول کیا گیا ہے تاکہ قریب البلوغ لڑکی میں حمل کی گنجائش باقی نہ رہے اور بڑی عمر کی عورت میں بھی جس کے اندر یہ ممکن ہے عدت ترک کرنے کی صورت میں اسے حیض آجائے اور وہ حیض کا خون دیکھ لے، اس بنا پر سب کے لیے استبراء کے متعلق احتیاط کرتے ہوئے عدت واجب کر دی گئی۔

قرء سے مراد حیض ہے اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ، تمھاری وہ عورتیں جو حیض سے مایوس ہو چکی ہیں اگر تمھیں شک ہو تو ان کی عدت تین ماہ ہے) اللہ تعالیٰ نے حیض نہ آنے کی صورت میں تین ماہ کی مدت واجب کر دی اور انہیں حیض کے قائم مقام بنا دیا۔

یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حیض ہی اصل ہے جس طرح کہ تیمم کے متعلق جب اللہ تعالیٰ نے یہ ارشاد فرمایا (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا، تو پاک مٹی سے تیمم کر لو) تو ہمیں یہ معلوم ہو گیا طہارت کے حصول کا اصل ذریعہ پانی ہے جس کی عدم موجودگی میں حصول طہارت کو پاک مٹی کی طرف منتقل کر دیا گیا۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اقراء کو ایسے عدد میں محصور کر دیا جو اس کا تقاضا کرتا ہے کہ عدت کے لیے اسے پورا کیا جائے۔ قول باری ہے (ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ، تین قروء) اب جو شخص اپنی بیوی کو طلاق سنت دے تو قروء کو طہر پر محمول کر کے عدت کی مدت یعنی تین قروء کو پوری طرح مکمل کرنا ممتنع ہو جائے گا اس لیے کہ طلاق سنت یہ ہے کہ وہ ایسے طہر کے دوران دی جائے جس میں ہمبستری نہ ہوئی ہو۔

اس صورت میں اس کے سوا اور کوئی چارہ نہیں ہے کہ طلاق دیتے وقت طہر کا کچھ حصہ گذر چکا ہو پھر وہ عورت اس کے بعد دو طہر عدت میں گذارے۔ اس طرح عدت کی مدت دو طہر اور ایک طہر کا بعض حصہ بنے گی اور تین قروء کی تکمیل نہیں ہوگی۔ جب طلاق سنت کی صورت میں تین قروء کی تکمیل متعذر ہو گئی تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ قروء سے مراد حیض ہے کہ جس کے ذریعے آیت میں مذکور عدد کی پوری طرح تکمیل ممکن ہے۔

لیکن یہ یاد رہے کہ یہ بات قول باری (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ) کی طرح نہیں ہے۔ یہاں دو ماہ اور تیسرے مہینے کا ایک حصہ مراد ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ) کو کسی عدد میں محصور نہیں کیا۔ اسے صرف جمع کی صورت میں بیان کیا ہے جبکہ اقراء ایک عدد میں محصور ہے جس میں اس سے کم کا احتمال ہی نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ آپ یہ فقرہ "رأیت ثلاثہ رجال" (میں نے تین آدمی دیکھے) کہہ کر دو آدمی مراد لیں تو یہ درست نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس اگر آپ "رأیت رجالاً" (میں نے کئی آدمی دیکھے) کہہ کر دو آدمی مراد لیں تو یہ درست ہوگا۔ نیز قول باری (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ) سے مراد ہے کہ "عمل الحج فی اشھر معلومات" (حج کا عمل معلوم مہینوں میں ہوتا ہے) اور مراد اس سے یہ ہے کہ بعض میں ہوتا ہے۔ اس لیے کہ حج کے اعمال پورے مہینوں پر پھیلے ہوئے نہیں ہوتے بلکہ ان کے بعض حصوں میں ادا ہو جاتے ہیں۔

اس لیے یہاں عدد کو مکمل کرنے کی ضرورت نہیں پڑی۔ لیکن اقراء میں عدت پوری کرنے کے لیے عدد کے تحت آنے والی مدت کو پورا کرنا ضروری ہے۔ اگر اقراء سے مراد طہر ہوں تو پھر بھی تین کے ہندسے کے تحت آنے والی مدت کو پورا کرنا اسی طرح ضروری ہے جس طرح وقت کو پورا کرنا۔ اس بنا پر طہر کے تمام اوقات عدد مکمل ہونے تک عدت کی مدت میں شامل ہوں گے اور اس عدد سے کم عدد پر اقتصار جائز نہیں ہوگا۔ اس صورت میں اقراء سے مراد حیض ہی ہوگا۔ کیونکہ حیض مراد لے کر عدد کے تحت واقع ہونے والی مدت کی تکمیل ہو سکتی ہے اگر طلاق بطریق سنت دی جائے۔

اب جس طرح آئسہ اور صغیرہ کی عدت کے سلسلے میں دو ماہ اور تیسرے مہینے کے بعض حصے کی مدت پر اقتصار قول باری (فَعِدَّتُهُنَّ ثَلٰثَةُ اَشْهُرٍ) کی روشنی میں جائز نہیں ہے۔ اسی طرح قول باری (ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ) کی روشنی میں دو طہر اور تیسرے طہر کے بعض حصے پر اقتصار جائز نہیں ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ قرء سے حیض مراد ہے طہر مراد نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ طہر میں طلاق ملنے کی صورت میں طہر کا باقی ماندہ حصہ ایک مکمل 'قرء' ہو گا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر طہر کے ایک جزء کو قرء کا نام دیا جائے پھر اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تیسرے طہر کا ایک جزء موجود ہوتے ہی اس کی عدت مکمل ہو جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ 'قرء' نام ہے حیض سے طہر کی طرف یا طہر سے حیض کی طرف جانے کا تاہم سب کا اتفاق ہے کہ اگر حیض کی حالت میں اسے طلاق مل جاتی ہے تو اس صورت میں اس کے حیض سے طہر کی طرف خروج کو قرء شمار نہیں کیا جائے گا۔ اب جب یہ ثابت ہو گیا کہ یہاں حیض سے طہر کی طرف خروج مراد نہیں ہے تو ایک صورت باقی رہ گئی وہ ہے طہر سے حیض کی طرف خروج۔ جب یہ بات واضح ہو گئی تو اگر کوئی شخص حالتِ حیض میں بیوی کو طلاق دے تو درج بالا وضاحت کی روشنی میں اس کے لیے تین قرء پوری طرح مکمل کرنا ممکن ہو گا۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ قرء کی یہ تشریح یعنی طہر سے حیض یا حیض سے طہر کی طرف خروج کئی وجوہ سے فاسد ہے۔ اول یہ کہ سلف کا قول باری (یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ) میں لفظ قروء کے معنی کے متعلق اختلاف ہے بعض کا قول ہے کہ قروء حیض ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ اطہار جمع طہر ہے۔ اب معترض نے قرء کی جو توضیح کی ہے وہ اجماع سلف کی توضیحات سے باہر ہے۔ اس لیے سلف کے اجماع کے خلاف ہونے کی وجہ سے ساقط ہو جائے گا۔

ایک اور پہلو بھی ہے جیسا کہ ہم نے تفصیلاً بیان کر دیا ہے کہ اہلِ لغت کا خود اس بارے میں اختلافِ رائے ہے کہ لفظ قرء کا اصل لغوی معنی کیا ہے اس سلسلے میں اہلِ لغت کے جو اقوال نقل کئے گئے ہیں ان میں کوئی قول ایسا نہیں ہے جس سے یہ ظاہر ہو کہ اس لفظ کی حقیقت حیض سے طہر یا طہر سے حیض کی طرف خروج ہے۔ اس لیے معترض کی یہ توضیح اس بنا پر فاسد ہو جائے گی۔

فساد کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ جو شخص کسی لفظ کے لغوی معنی کے متعلق کوئی دعویٰ کرے اس کے ذمے اس دعوے کی تصدیق کے لیے لغت سے کوئی شاہد یعنی مثال پیش کرنا یا اہلِ لغت کی اس کے متعلق کوئی روایت بیان کرنا ضروری ہوتا ہے لیکن اگر مدعی کا یہ قول کسی شاہد یعنی لغت کی دلالت اور اہلِ زبان کی روایت دونوں سے خالی ہو تو یہ ساقط ہو کر قابلِ اعتبار نہیں رہتا۔

ایک اور پہلو سے ملاحظہ کیجیے اگر قرء کا لفظ حیض سے طہر یا طہر سے حیض کی طرف انتقال کا نام ہوتا تو یہ ضروری ہوتا کہ اصل میں لغت کے اندر اس لفظ کو کسی اور معنی کے لیے حقیقت کے

طور پر وضع کیا گیا تھا پھر اسے طہر سے حیض کی طرف انتقال کے معنی کی طرف منتقل کر دیا گیا کیونکہ یہ بات تو معلوم ہے کہ اصل لغت میں یہ اسم طہر سے حیض کی طرف انتقال کے معنی کے لیے وضع نہیں کیا گیا بلکہ یہ دوسرے معنی سے منتقل ہو کر ادھر آیا ہے۔

اب جبکہ انتقال کی کسی صورت کو بھی قرء کا نام نہیں دیا گیا تو اس سے معلوم ہو گیا کہ قرء کا لفظ طہر سے حیض کی طرف انتقال کے معنی کے لیے اسم ہی نہیں ہے۔ اگر ایسا ہوتا بھی یعنی قرء کا لفظ طہر سے حیض کی طرف انتقال کے معنی کے لیے اسم ہوتا تو یہ ضروری ہوتا کہ عورت کا طہر سے حیض کی طرف منتقل ہونا ایک قرء ہوتا پھر حیض سے طہر کی طرف منتقل ہونا دوسرا قرء ہوتا اور پھر دوسرے طہر سے حیض کی طرف منتقل ہوتا تیسرا قرء ہوتا اور اس طرح دوسرے حیض میں داخل ہوتے ہی اس کی عدت گزر جاتی اس لیے کہ معترض کے اصل کے مطابق قرء حیض کی صورت میں نہیں ہوتا بلکہ حیض سے طہر کی طرف انتقال کی صورت میں اسم قرء کا مدلول پایا جاتا ہے۔ (تاکہ حیض کے بعد آنے والا طہر پہلا قرء ہو اور اس طرح تین قرء کی تکمیل ہو جائے) طہر سے حیض کی طرف انتقال کی صورت میں قرء کا یہ مدلول نہیں پایا جاتا کیونکہ اس صورت میں تین قرء کی تکمیل نہیں ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ ظاہر اسی چیز کا تقاضا کرتا ہے کہ حیض سے طہر کی طرف انتقال کی صورت میں اسم قرء کا مدلول پایا جائے۔ لیکن اجماع کی دلالت نے اس سے روک دیا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض نے حیض سے طہر کی طرف انتقال کا معنی لینے سے صرف اس لیے انکار کیا ہے کہ شوہر اگر بیوی کو حیض کے دوران طلاق دے دے تو اس صورت میں اجماع کی دلالت کی بنا پر حیض سے طہر کی طرف اس کے انتقال کو قرء شمار نہیں کیا جائے گا۔

لیکن اس صورت کے علاوہ حیض سے طہر کی طرف انتقال کی تمام صورتوں کے لیے لفظ کا حکم پھر بھی باقی رہے گا اب جبکہ معترض کے لیے ہمارے ذکر کردہ اعتراضات سے چھٹکارا ممکن نہیں اور معترض کی ان دونوں باتوں میں تعارض ہے تو یہ دونوں باتیں ساقط ہو جائیں گی اور استدلال ختم ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ مطلقہ کے طہر سے حیض کی طرف خروج کا اعتبار کرنا اس کے حیض سے طہر کی طرف خروج کے اعتبار کی بہ نسبت اولیٰ ہے۔ اس لیے کہ پہلی صورت میں حمل سے اس کے رحم کے خالی ہونے پر دلالت ہوتی ہے۔ جبکہ حیض سے طہر کی طرف خروج کی صورت میں

اس پر دلالت نہیں ہوتی اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ عورت اپنے حیض کے آخری ایام میں حاملہ ہو جائے اس پر تابط شراً کا یہ شعر دلالت کرتا ہے۔

ومبرأ من کل غبر حیضة　　وفساد مرضعة وداء مغیل

ممدوح (اس سے مراد خود تابط شراً ہے) اس خرابی سے بری ہے کہ اس کا حمل اس کی ماں کے حمل کے حیض کے آخری دنوں میں ٹھہرا ہو، اسی طرح اسے دودھ پلانے والی کے دودھ کی خرابی سے بھی وہ بچا ہوا ہے (اگر دودھ پلانے والی عورت کے ساتھ ایام رضاعت میں جماع کیا جائے تو دودھ خراب ہو جانے کا اندیشہ ہوتا ہے گویا ممدوح کو دودھ پلانے والی عورت کے ساتھ دوران رضاعت ہمبستری نہیں ہوئی) نیز حاملہ عورت نے اسے دودھ نہیں پلایا۔ اس لیے وہ اس خرابی سے بچا ہوا ہے۔

یہاں شاعر یہ مراد لے رہا ہے کہ ممدوح کی ماں کو اس کا حمل حیض کے آخری دنوں میں نہیں ٹھہرا۔ اس کے جواب میں کہا جائے کہ قائل کا یہ کہنا کہ حائضہ عورت حیض کے آخری دنوں میں حاملہ ہو سکتی ہے ایک غلط بات ہے۔ اس لیے کہ حمل اور حیض دونوں اکٹھے نہیں ہو سکتے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا توطأ حامل حتی تضع ، کسی حاملہ عورت کے ساتھ وطی نہ کی جائے جب تک اس کے ہاں بچہ جنم نہ لے لے)۔

آپ نے حیض کے وجود کو حمل سے رحم کے خالی ہونے کی نشانی قرار دیا۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ حمل اور حیض اکٹھے نہیں ہو سکتے اور جب بھی عورت حیض کے دوران حاملہ ہو جائے گی اس کا حیض ختم ہو جائے گا۔ حمل کے ساتھ پایا جانے والا خون حیض کا خون نہیں ہو گا بلکہ دم استحاضہ ہو گا۔ اس بنا پر معترض کا یہ کہنا کہ اس کا حیض سے طہر کی خروج میں حمل سے اس کے رحم کے خالی ہونے پر دلالت نہیں ہوتی، ایک غلط بات ہے۔

تابط شراً کے شعر سے جو استشہاد کیا گیا ہے۔ اس پر بڑا تعجب آتا ہے۔ زمانہ جاہلیت سے تعلق رکھنے والے اس شاعر کو اس بات کا کیا پتہ ہے جبکہ قول باری (وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ ، جو کچھ رحم میں ہے اللہ اسے جانتا ہے) اسی طرح قول باری ہے (عَالِمُ الْغَيْبِ ، غیب کی باتوں کی اسے خبر ہے) اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ نے اس کے بارے میں علم کو اپنے لیے مخصوص کر لیا ہے۔ مخلوق کو اس کا علم نہیں دیا گیا مخلوق کو صرف اتنا ہی کچھ معلوم ہے جو اللہ نے بتا دیا۔ ساتھ ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ حیض اور حمل یکجا نہیں ہو سکتے۔

دوسری طرف قائل نے استدلال میں جو بات کہی ہے اس سے ہمارے قول کی صحت پر دلالت ہو رہی ہے وہ یہ کہ اقرار کے ذریعے عدت کا مقصد حمل سے رحم کو پاک کرنا ہے اور طہر میں استبراء نہیں ہوتا۔ اس لیئے حمل کا استقرار طہر میں ہوتا ہے۔ اس لیے ضروری ہو گیا کہ اقرار کا اعتبار حیض کے ذریعے کیا جائے کیونکہ حیض رحم کا حمل سے خالی ہونے کی نشانی ہوتا ہے، اور اقرار کا اعتبار طہر کے ذریعے نہ کیا جائے کیونکہ طہر میں استبراء رحم پر دلالت نہیں ہوتی۔

یہ بات کہ اقرار کے ذریعے عدت استبراء ہے۔ اس پر یہ چیز دلالت کرتی ہے کہ اگر عورت نے خون دیکھا اور اس کے بعد حمل ظاہر ہو گیا تو اب عدت بھی حمل ہو گا یعنی وضع حمل کے ساتھ عدت ختم ہو گی۔ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اقرار والی عورتوں کی عدت کا مقصد حمل سے رحم کو پاک کرنا ہے اور مقصد دو وجوہ کی بنا پر حیض سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ طہر سے۔

اوّل یہ کہ آئسہ اور صغیرہ (سن یاس کو پہنچ جانے والی عورت اور نابالغ لڑکی) کی مہینوں کے حساب سے عدت استبراء نہیں ہے بلکہ طہر صحیح ہے۔

دوم یہ کہ طہر حمل کا ہم زمانہ ہوتا ہے اور جو چیز حمل کا ہم زمانہ ہو اس میں استبراء واقع نہیں ہو سکتا۔ استبراء اس میں واقع ہو سکتا ہے جو حمل کے منافی ہو اور یہ حیض ہے۔ جس کے ذریعے رحم کے حمل سے خالی ہونے پر دلالت ہو سکتی ہے۔ اس لیے یہ واجب ہو گیا کہ عدت حیض کے حساب سے ہو طہر کے حساب سے نہ ہو۔

جن لوگوں نے طہر کا اعتبار کیا ہے ان کا استدلال قول باری (فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ، انہیں ان کی عدت پر طلاق دو) سے ہے یعنی حالت طہر میں۔ اسی طرح ان کا استدلال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے بھی ہے جو آپ نے حضرت عمرؓ سے اس وقت فرمایا تھا جب ان کے بیٹے نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دے دی تھی کہ (مرہ فلیراجعہا ثم لیدعہا حتی تطہر ثم تحیض ثم تطہر ثم لیطلقہا ان شاء، اس سے کہو کہ بیوی سے رجوع کر لے پھر اسے چھوڑے رکھے حتیٰ کہ وہ حیض سے پاک ہو جائے پھر اسے حیض آ جائے پھر پاک ہو جائے پھر اگر چاہے تو طلاق دے دے۔ یہی وہ عدت ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے) یہ بات دو وجوہ سے اس پر دلالت کرتی ہے کہ عدت طہر کے حساب سے ہو گی۔ اوّل یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طہر میں طلاق کا ذکر کیا ہے اس لیے یہی وہ عدت ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے اور یہ طہر کی طرف اشارہ ہے نہ کہ حیض کی طرف۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ عدت طہر کے حساب سے ہوگی نہ کہ حیض کے حساب سے دوسری وجہ قول باری (وَاَحْصُوا الْعِدَّۃَ، اور عدت کو خیال میں رکھو) اور عدت کو خیال میں رکھنا طہر میں طلاق دینے کے بعد ہوگا۔ اس سے یہ بات واجب ہوگئی کہ جس چیز کے شمار کو خیال میں رکھا جائے وہ اس طہر کا باقی ماندہ حصہ ہے جو طلاق کے متصل بعد کا ہے۔

اس استدلال کے جواب میں کہا جائے گا کہ آپ کا یہ کہنا کہ "یہی وہ عدت ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے" تو دراصل حرف لام ایسی صورت میں حال ماضیہ اور حال مستقبلہ کے لیے داخل ہوتا ہے۔ آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نہیں دیکھتے (صوموا لرویتہ یعنی گذری ہوئی رویت پر روزہ رکھو۔

اسی طرح قول باری کو دیکھیے (وَمَنْ اَرَادَ الْاٰخِرَۃَ وسعی لھا سعیھا، جو شخص آخرت کا ارادہ کرتے ہوئے اس کے لیے اس کے شایان شان سعی کرے یعنی آخرت کے لیے، یہاں لام استقبال اور تراخی کے لیے ہے، اسی طرح محاورہ ہے "تاھب للشتاء" (سردی کی تیاری کرلو) یہاں مراد آنے والا وقت ہے جو تیاری سے ابھی فاصلے پر ہے۔ اب جبکہ لفظ میں ماضی اور مستقبل دونوں کا احتمال ہے اور جب یہ مستقبل کے معنی پر مشتمل ہو تو اس کا یہ مقتضی نہیں ہوگا کہ اس کا وجود ذکر کردہ شئے کے فوراً متصل بعد ہو جائے۔

جب یہ صورتِ حال ہے اور ادھر ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں جو آپ نے حضرت ابن عمرؓ کے لیے حضرت عمرؓ سے فرمایا تھا گذرے ہوئے حیض کا ذکر پایا ہے۔ آنے والا حیض تو معلوم ہے اگرچہ مذکور نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (مرہ فلیراجعھا ثم لیدعھا حتی تطھر ثم تحیض ثم تطھر ثم لیطلقھا ان شاء فتلک العدۃ التی امر اللہ ان یطلق لھا النساء) اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ گذرے ہوئے حیض کی طرف اشارہ ہو۔

اور پھر یہ اس بات پر دلالت کرے کہ عدت حیض کے حساب سے ہوتی ہے۔ اس میں یہ گنجائش ہے کہ اس سے آنے والا حیض مراد ہو، کیونکہ وہ اس لحاظ سے معلوم ہی ہونا ہے کہ اس کا مستقبل میں آنا عادت کے مطابق ہوتا ہے یعنی کسی عورت کا آئندہ کا حیض ایک امر معتاد ہوتا ہے۔

اس صورت میں طہر کا اعتبار کرنا حیض کے اعتبار سے اولیٰ نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ حیض آئندہ زمانے میں آئے گا اگرچہ الفاظ میں مذکور نہیں ہے۔ اس لیے معلوم ہونے کی بنا پر حیض

مراد لینا جائز ہے۔ اگرچہ یہ مذکور نہیں ہے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد میں طلاق کے بعد والے طہر کا ذکر نہیں فرمایا بلکہ آپ نے طلاق سے قبل والے طہر کا ذکر کیا ہے۔ لیکن چونکہ عادت کے مطابق طلاق کے بعد طہر کا وجود معلوم تھا جبکہ طلاق طہر میں دی گئی ہو۔ اس لیے کلام کو اس کی طرف راجع کرنا اور لفظ سے بھی مراد لینا جائز ہو گیا۔

مندرجہ بالا تفصیل کے باوجود یہ جائز ہے کہ عورت کو طلاق کے متصل بعد حیض آجائے اس بنا پر لفظ میں کوئی ایسی دلالت نہیں ہے جو یہ ثابت کرتی ہو کہ عدت کے حساب میں جس چیز کا اعتبار کیا جانا چاہیئے وہ طہر ہے حیض نہیں ہے اس کے باوجود یہ دلالت ضرور موجود ہے کہ اگر شوہر نے اسے طہر کے آخری حصے میں طلاق دے دی اور طلاق کے متصل بعد اسے حیض آگیا تو اس کی عدت کا حساب حیض کے ساتھ ہونا چاہیئے نہ کہ طہر کے ساتھ بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کا مقتضی ہے۔

کیونکہ اس میں طلاق کے بعد آنے والے حیض کا ہی ذکر ہے نہ طہر کا۔ اب جس وقت عورت کو طلاق کے فوراً بعد حیض آجائے تو یہی حیض اس کی عدت ہوگا پھر یہ بات بھی واضح ہے کہ کسی نے طلاق کے فوراً بعد یا ٹھہر کر آنے والے حیض کے اعتبار میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ حیض ہی وہ صورت ہے جس کا اقرار کے اندر حساب کیا جائے نہ کہ طہر۔

اگر یہ کہا جائے کہ حدیث میں مذکورہ حیض سے گذرا ہوا حیض مراد لینا درست نہیں ہے کیونکہ طلاق سے پہلے کا حیض عدت میں شمار نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب حیض کا شمار طلاق کے بعد کیا جا سکتا ہے تو اسے عدت کا نام دینا جائز ہے۔

جسطرح اس ارشادِ باری میں ہے (حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ، جب تک کہ وہ اس کے سوا کسی اور شوہر سے شادی نہ کر لے) اللہ نے نکاح سے پہلے ہی اس دوسرے آدمی کو زوج یعنی شوہر کے نام سے موسوم کر دیا۔ ہمارے مخالف کے اٹھائے ہوئے نکتہ سے جو اعتراض ہم پر عائد ہوتا ہے وہی ہمارے مخالف پر بھی عائد ہوتا ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طہر کا ذکر کر کے حضرت ابن عمرؓ کو اس میں طلاق دینے کا حکم دیا لیکن آپ نے اس طہر کا ذکر نہیں کیا جو طلاق کے بعد آنے والا تھا۔

اب اس طہر کو تو عدت کا نام دیا گیا جو طلاق سے پہلے تھا کیونکہ ہمارے مخالف کے نزدیک عدت طہر کے ذریعے گذاری جاتی ہے تو ہمارا مخالف اس حیض کو عدت کا نام دینے سے کیوں جھجکتا

ہے جو طلاق سے قبل آیا تھا کیونکہ اسی حیض کے ذریعے وہ عورت عدت گذار رہی تھی۔ رہ گیا قولِ باری (وَاَحْصُوا الْعِدَّةَ) تو اس میں احصار یعنی شمار کرنا حیض کو چھوڑ کر صرف طہر کے ساتھ مختص نہیں ہے، اس لیے کہ ہر ایسی چیز جو شمار میں آسکے اسے احصار لاحق ہو سکتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب وہ چیز جو طلاق کے متصل ہوتی ہے طہر ہے اور ہمیں آیت میں احصار کا حکم دیا گیا ہے تو اس نے یہ واجب کر دیا ہے کہ احصار کے حکم کا رخ طہر کی طرف ہو کیونکہ امر کا معنی یہ ہوتا ہے کہ اس پر فی الفور عملدر آمد کیا جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ احصار کا رخ ایسی اشیاء کی طرف ہوتا ہے جو شمار میں آسکیں۔ اگر صرف ایک چیز ہو تو جب تک اس کے ساتھ دوسری چیزیں مل نہ جائیں تو اس ایک چیز کے شمار کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا۔ اس بنا پر لزوم احصار کا تعلق مستقبل میں آنے والے اقرار کے ساتھ ہو گا جو طلاق کے وقت سے دیر کے بعد آئے گا۔

پھر اس وقت احصاء کے لیے طہر حیض کی بہ نسبت اولیٰ نہیں ہو گا۔ اس لیے احصار کی نشانی دونوں کو شامل ہے اور دونوں ہی کو ایک ہی حیثیت سے لاحق ہے۔ نیز اس سے معترض پر یہ لازم آئے گا کہ طلاق کے فوراً بعد حیض آجانے کی صورت میں وہ حیض کے ذریعے عدت کا قائل ہو جائے کیونکہ طلاق کے بعد احصار کا لزوم ہو جاتا ہے۔ اب اس خاص صورت میں طلاق کے متصل بعد جو چیز ہے وہ حیض ہے اس لیے اسے ہی عدت ہونا چاہیئے۔

ہمارے ایک مخالف جنہوں نے احکام القرآن کے موضوع پر تصنیف کی ہے قولِ باری (فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) کے معنی فِي عِدَّتِهِنَّ 'ان کی عدت میں' بیان کیا ہے اور اس کی تائید میں یہ محاورہ پیش کیا ہے کہ کوئی شخص یہ کہے "كتبت لغرة الشهر" (مہینے کی پہلی تاریخ کو یہ لکھا گیا) اس کا معنی ہے فِي هٰذَا الوقت' یعنی اس وقت میں۔ ایسا کہنا غلط ہے۔

کیونکہ حرف 'فی' ظرف کا معنی دیتا ہے اور حرف لام اگرچہ بہت سے معانی میں استعمال ہوتا ہے لیکن ان معانی میں کوئی ایسا معانی نہیں ہے جو اس کے ظرف بننے کا احتمال رکھتا ہو۔ حرف لام جسے لام اضافت بھی کہتے ہیں، آٹھ معانی میں منقسم ہے۔ ایک لامِ ملکیت مثلاً آپ یہ کہیں "له مال" (اس کے پاس مال ہے) دوم لام فعل مثلاً آپ یہ کہیں "له كلام وله حركة" (وہ بات کرتا ہے اس میں حرکت ہے) سوم لامِ علت مثلاً آپ یہ کہیں "قام لات زيداً جاءه" (وہ اس لیے کھڑا ہو گیا کہ زید اس کے پاس آیا تھا۔ یا یہ کہیں "عطاء لانه سأله" (اس نے اسے

کچھ دیا اس لیے کہ اس نے اس سے سوال کیا تھا) چہارم لام نسبت مثلاً آپ یہ کہیں " لہ اب ولہ اخ " (اس کا باپ ہے اور اس کا بھائی بھی ہے) پنجم لام اختصاص مثلاً آپ یہ کہیں " لہ علم ولہ ارادۃ " اسے علم حاصل ہے اس کا ارادہ ہے) ششم لام استعانت مثلاً آپ یہ کہیں " یاللبکر یاللدارم " (بکر کی دہائی، دارم کی دہائی) ہفتم لام کی مثلاً قولِ باری ہے (وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا) تاکہ وہ اسے راضی کریں اور تاکہ وہ عملی جامہ پہنائیں) ہشتم لام عاقبت مثلاً قولِ باری ہے (لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا) تاکہ حضرت موسیٰ فرعون اور اس کے حواریوں کے لیے انجامِ کار دشمن اور غم کا باعث بنیں)۔

یہ معانی جن میں یہ لام منقسم ہے ان میں کوئی ایسا معنیٰ نہیں ہے جس کا ذکر اس قائل نے کیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کا یہ قول واضح طور پر غلط ہے۔ کیونکہ اگر قولِ باری (فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) کا معنیٰ " فی وقت عدتھن " (ان کی عدت کے وقت) ہو تو اس سے لازم آتا ہے کہ عدت موجود ہو حتیٰ کہ وہ اسے اس عدت میں طلاق دے دے مثلاً کوئی یہ کہے " طلقھا فی رجب " (اسے رجب کے مہینے میں طلاق دے دو)۔

تو اس کے لیے رجب کے مہینے کے وجود سے قبل طلاق دینا جائز نہیں ہوگا۔ اس وضاحت کے بعد قائل کے اس قول کا فساد اور اس کا تناقض پوری طرح ظاہر ہو گیا۔

قولِ باری (وَاَحْصُوا الْعِدَّةَ) کی اس بات پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ یہ طہر ہی ہے جس میں طلاق سنت مسنون ہے کہ اگر کسی نے طہر میں جماع کرنے کے بعد طلاق دے دی تو وہ سنت کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوگا، نیز فریقین کے نزدیک اس کی عدت کے ایام کے حکم میں سارے کا سارا حیض یا سارے کا سارا طہر ہونے کی بنا پر کوئی اختلاف نہیں ہوا۔

اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ طہر کے زمانے میں طلاق سنت واقع کرنے کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے کہ یہ طہر اس کی عدت میں شمار کیا جائے، البتہ اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ اگر وہ اسے حیض کی حالت میں طلاق دے دے تو طلاق کے متصل بعد وہ معتدہ یعنی عدت گذارنے والی بن جائے گی اور ہمیں اس کی عدت کے احصار کا حکم دیا گیا ہے۔

یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نہ لزوم احصار کا اور نہ ہی طلاق سنت کے وقت کا اس بات سے کوئی تعلق ہے کہ اس سلسلے میں طہر کا اعتبار کیا جائے۔ اس کے سوا اور کسی کا اعتبار نہ کیا جائے۔

اس فصل میں جس قائل کے اعتراض کا ہم نے ذکر کیا ہے اس کا ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ ہم یعنی اہلِ عراق (حنفی مسلک سے تعلق رکھنے والے) نے اقراء کے علاوہ عدت میں دوسری باتوں یعنی غسل یا ایک نماز کے وقت کے گذر جانے کا اعتبار بھی کیا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اقراء کے ذریعے عدت واجب کی ہے پھر غسل کرنے یا ایک نماز کا وقت گذر جانے کا کیا معنی؟

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے اقراء کے سوا جو کہ ہمارے نزدیک حیض ہے کسی اور چیز کا اعتبار نہیں کیا ہے لیکن ہمیں حیض کے ختم ہو جانے اور اس کے گذر جانے کے حکم کا تیقن دو میں سے ایک بات سے حاصل ہوتا ہے جبکہ اس عورت کے ایام کی مدت دس دن سے کم ہو، غسل اور اس کے ساتھ نماز کے مباح ہونے کے ذریعے اس صورت میں وہ بالاتفاق پاک ہو جائے گی۔

جس طرح کہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ شوہر کے لیے رجوع کرنے کی گنجائش مطلقہ کے تیسرے حیض سے غسل کرنے تک باقی رہتی ہے۔ یا دوسری بات یہ ہے کہ اس پر ایک نماز کا وقت گذر جائے۔ اس صورت میں اس نماز کی فرضیت اسے لازم ہو جائے گی اور اس طرح نماز کی فرضیت کا لزوم حیض کے حکم کی بقاء کے منافی ہو جائے گا۔ یہ گفتگو صرف تیسرے حیض اور اس سے پاک ہو جانے کے متعلق ہے۔

زیرِ بحث مسئلے یعنی عدت کا حساب بذریعہ طہر ہو گا یا بذریعہ حیض سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ہمارا یہ قول ہے کہ اگر اس کی عادت دس دنوں کی ہو تو دس دن گذرنے کے ساتھ ہی اس کی عدت ختم ہو جائے گی خواہ وہ غسل کرے یا نہ کرے کیونکہ اس صورت میں ہمیں حیض کے گذر جانے کا یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ ہمارے نزدیک حیض دس دن سے زائد نہیں ہوتا۔

اس بنا پر جو شخص اقراء سے حیض مراد لینے پر ہمارے سر درج بالا اعتراضات تھوپتا ہے وہ دراصل خود غفلت کا شکار ہے اور اقراء کو اس کے غلط جگہ استعمال کا مرتکب ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے اس مسئلے پر بحث کے لیے الگ سے کتاب تصنیف کی ہے اور اس کتاب میں ہم نے اس سے زیادہ تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ لیکن اس مسئلے کے متعلق جتنا کچھ ہم نے یہاں بیان کر دیا ہے وہ ہمارے خیال میں کافی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے یہاں تین قروء کی جس عدت کا ذکر کیا ہے اس سے مراد حرہ یعنی آزاد عورت

کی عدت ہے، لونڈی کی نہیں اس لیے کہ سلف کے اندر اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لونڈی کی عدت آزاد عورت کی عدت کا نصف ہے۔ ہم نے حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور دوسرے صحابہ کرام سے یہ روایت بیان کی ہے کہ لونڈی کی عدت حرّہ کی عدت کا نصف ہے۔

ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی یہ روایت بیان کی ہے کہ لونڈی کی زیادہ سے زیادہ طلاق کی تعداد دو ہے اور اس کی عدت دو حیض ہے۔ سنت اور اجماع دونوں کی دلالت اس پر ہے کہ قول باری (ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ) میں اللہ کی مراد آزاد عورت کی عدت ہے لونڈی کی عدت نہیں ہے۔

قول باری ہے (وَلَا یَحِلُّ لَھُنَّ اَنْ یَّکْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّٰہُ فِیْٓ اَرْحَامِھِنَّ، ان کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ اس چیز کو پوشیدہ رکھیں جو اللہ نے ان کے رحم میں پیدا کی ہے۔ اعمش نے ابوالضحیٰ سے اور انہوں نے مسروق سے اور مسروق نے حضرت ابی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ امانت میں یہ بات بھی داخل ہے کہ عورت کو اس کی شرمگاہ کا امین سمجھا جائے۔

نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے درج بالا قول باری کے متعلق روایت کی ہے کہ اس سے مراد حیض اور حمل ہے۔ الحکم نے مجاہد اور ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ ایک کا قول ہے کہ اس سے مراد حمل ہے اور دوسرے کا قول ہے کہ یہ حیض ہے۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپ نے ایک عورت سے یہ حلف لیا تھا کہ اس نے ابھی تک حیض کی مدت مکمل نہیں کی ہے۔ حضرت عثمانؓ نے بھی یہی فیصلہ دیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے عورت کو اپنے رحم میں پیدا شدہ چیز کو پوشیدہ نہ رکھنے کی نصیحت فرمائی تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ حیض کے وجود اور اس کے عدم کے متعلق عورت کا ہی قول معتبر ہوگا۔ اسی طرح حمل کے بارے میں بھی اسی کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ دونوں چیزیں ایسی ہیں جن کی اللہ تعالیٰ اس کے رحم میں تخلیق کرتا ہے۔ اور اگر اس کا قول معتبر نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ اسے ترک کتمان کی نصیحت نہ کرتا۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اگر بیوی یہ کہے کہ اسے حیض آ رہا ہے تو اس کے شوہر کے لیے ہمبستری کا جواز باقی نہیں رہے گا اور جب وہ کہہ دے گی کہ میرا حیض ختم ہو گیا ہے تو ہمبستری حلال ہو جائے گی۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا ہے کہ اگر شوہر یہ کہے کہ اگر تجھے حیض

آگیا تو تجھ پر طلاق ہے۔ بیوی جواب میں کہے کہ مجھے تو حیض آگیا ہے تو اس کے ساتھ ہی اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس کا یہ قول بینہ یعنی ثبوت کے مترادف ہو گا۔

ہمارے اصحاب نے اس صورت اور طلاق کے ساتھ معلق ہونے والی تمام شرطوں کے درمیان فرق کر دیا ہے۔ مثلاً شوہر کہے "اگر تو گھر میں داخل ہو گی تو تجھ پر طلاق "یا" اگر تو نے زید سے کلام کیا تو تجھے طلاق" ان صورتوں میں ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ بیوی کے قول کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جب تک کہ شوہر اس کی تصدیق نہ کر دے یا بیوی کوئی ثبوت پیش کرے۔

حیض اور طہر کے معاملے میں عورت کے قول کی تصدیق اس لیے کی جائے گی کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر حیض اور طہر اور عدت گذر جانے کے معاملے میں اس کا قول قبول کر لینا واجب کر دیا ہے یہ ایسی باتیں ہیں جو عورت کے ساتھ خاص ہیں اور ان پر دوسرا کوئی شخص مطلع نہیں ہو سکتا۔ اس بنا پر اس کے قول کو ثبوت کا درجہ دے دیا گیا ہے۔ اسی طرح حیض سے متعلقہ تمام احکام میں اس کا قول قبول کیا جائے گا۔ فقہاء نے کہا ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی سے کہے کہ "اگر تجھے حیض آجائے تو میرا غلام آزاد ہے"۔

عورت جواب میں کہے کہ مجھے حیض آگیا ہے تو اس صورت میں اس کے قول کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ اس لیے کہ یہ اپنی ذات سے باہر غیر پر حکم لگانا ہے اور وہ ہے غلام کی آزادی اور اللہ تعالیٰ نے اس کے قول کو ثبوت کا درجہ حیض کے ان معاملات میں دیا ہے جو اس کی ذات کے لیے مخصوص ہیں مثلاً عدت کا گذر جانا، وطی کی اباحت یا ممانعت وغیرہ لیکن حیض کے ایسے معاملات جو اس کی ذات کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں اور نہ ہی اس کی ذات سے ان کا تعلق ہے تو ان معاملات کی حیثیت دیگر شرائط کی طرح ہے، اس لیے ان معاملات میں عورت کے قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

جن باتوں کا کسی شخص کو امین بنایا گیا ہو ان کے سلسلے میں اس شخص کے قول کی تصدیق کے متعلق اس آیت کی نظیر یہ آیت ہے (وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا، اور املاء وہ شخص کرائے جس پر حق آتا ہے یعنی قرض لینے والا اور اسے اللہ، اپنے رب سے ڈرنا چاہیئے کہ جو معاملہ طے ہوا ہو اس میں کمی بیشی نہ کرے)۔

جب اللہ تعالیٰ نے اسے کمی بیشی نہ کرنے کی نصیحت کی تو اس بات سے دلالت حاصل ہو گئی کہ قرض کے معاملے میں اس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر اس معاملے میں اس کا قول

قابلِ قبول نہ ہونا تو اسے کمی بیشی ترک کرنے کی نصیحت نہ کی جاتی۔ لیکن اگر اس نے کمی بیشی کر لی تو پھر اس کے قول کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ اس کی ایک مثال یہ قول باری ہے (وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ، اور گواہی نہ چھپاؤ اور جو شخص گواہی کو چھپائے گا تو دراصل اس کا دل گنہگار ہے)۔

یہ آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ گواہ جب گواہی چھپا جائے یا ظاہر کر دے تو دونوں صورتوں میں اسی کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسے ترکِ کتمان کی جو نصیحت کی ہے وہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس کے قول کو قبول کر لیا جائے۔ یہ تمام باتیں اس چیز کی بنیاد اور اصل ہیں کہ جب کسی شخص کو کسی چیز کا امین بنا دیا جائے تو اس چیز کے متعلق اس کا ہی قول معتبر سمجھا جائے گا مثلاً جس شخص کے پاس کوئی چیز بطور ودیعت رکھ دی جائے اور وہ شخص کہے کہ ودیعت ضائع ہو گئی یا میں نے اسے واپس کر دیا ہے تو اس کے قول کو تسلیم کر لیا جائے گا۔

یہی حکم مضارب اور مستاجر کا ہے (ایسی شراکت جس میں سرمایہ ایک کا ہو اور کام دوسرا کرے مضاربت کہلاتی ہے اور کام کرنے والا مضارب کہلاتا ہے، کوئی شخص کوئی چیز یا کوئی مزدور اجرت یا کرائے پر لے یا رکھے اسے مستاجر کہتے ہیں) اور یہی حکم ان تمام لوگوں کا ہے جنہیں حقوق کا امین بنایا گیا ہو۔

اسی بنا پر ہم نے یہ کہا ہے کہ قول باری (فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ) اگر سفر کی حالت میں ہو اور دستاویز لکھنے کے لیے کوئی کاتب نہ ملے تو رہن بالقبض پر معاملہ کر لو) پر اس قول باری (فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ، اگر تم میں سے کوئی شخص دوسرے پر بھروسہ کر کے اس کے ساتھ کوئی معاملہ کرے تو جس پر بھروسہ کیا گیا ہے اسے چاہیے کہ امانت واپس کر دے اور اللہ، اپنے رب سے ڈرے) کا عطف اس پر دلالت کرتا ہے کہ رہن امانت نہیں ہے اس لیے کہ اگر رہن امانت ہوتا تو اسے لفظ امانت پر عطف نہ کیا جاتا اس لیے کہ ایک چیز کو اس کی ذات پر عطف نہیں کیا جاتا بلکہ اس کے غیر پر عطف کیا جاتا ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ قول باری (وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ) کا حکم حمل کی حد تک ہے۔ حیض اس حکم میں داخل نہیں ہے۔ اس لیے کہ خون

اس وقت حیض ہوتا ہے جب جاری ہو جائے اور رحم میں پائے جانے کی صورت میں حیض نہیں کہلاتا۔ اب چونکہ حیض وہ چیز ہے جس کے حکم کا تعلق جاری ہونے والے خون سے ہوتا ہے اس لیے جب تک وہ رحم میں ہے اس کے ساتھ کسی حکم کا تعلق نہیں ہوگا اور نہ ہی اس کے اعتبار کا کوئی معنی ہوگا اور نہ ہی اس کے متعلق عورت کے قول پر بھروسہ کیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات درست ہے کیونکہ خون اس وقت تک حیض نہیں ہوتا جب تک کہ وہ رحم سے جاری نہ ہو جائے۔ لیکن ہم نے جو بات کی ہے آیت کی دلالت اس پر قائم ہے وہ اس لیے کہ حیض کے وقت کے متعلق عورت کے قول ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ بہر بہنے والا خون حیض نہیں ہوتا۔

بہنے والا خون چند دوسرے اسباب کی بنا پر حیض کہلاتا ہے۔ مثلاً عادت، وقت، رحم کا حمل سے خالی ہونا وغیرہ۔ جب بات یہ ہے اور مذکورہ بالا امور کے متعلق معلومات کا ذریعہ صرف متعلقہ عورت ہے تو اس صورت کے تحت اگر وہ یہ کہے کہ میں تین حیض گذر چکی ہوں تو آیت کے مقتضیٰ کے تحت اس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔

اسی طرح اگر وہ یہ کہے کہ میں نے خون نہیں دیکھا ہے اور میری عدت ابھی ختم نہیں ہوئی ہے تو اسی کا قول معتبر ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہے کہ مجھے اسقاط ہو گیا ہے اور بچے کی خلقت ظاہر ہو گئی تھی اور اب میری عدت گذر گئی تو اس وقت بھی اسی کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ تصدیق کا تعلق تو حیض سے ہے جو پایا گیا اور خون سے ہے جو جاری ہو گیا اس لیے اب اس کی بات تسلیم کرنے میں کونسی چیز حائل رہ گئی۔

آیت میں اس پر بھی دلالت پائی جاتی ہے کہ حیض کے حکم کا تعلق خون کی رنگت سے نہیں ہے اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو اس معاملے میں صرف عورت کے قول کا ہی اعتبار نہ ہوتا اور یہ صرف اس کے ساتھ خاص نہ ہوتا بلکہ ہمیں بھی اس میں دخل ہوتا کیونکہ رنگوں کو ایک دوسرے سے فرق کرنے میں وہ اور ہم برابر ہیں۔

اس سے یہ دلالت مہیا ہو گئی کہ حیض کا خون استحاضہ کے خون سے رنگت کے لحاظ سے متمیز نہیں ہوتا بلکہ دونوں کی ایک ہی کیفیت ہوتی ہے۔ اس میں اس شخص کے قول کا بھی بطلان ہے جس نے خون کی رنگت سے حیض کا اعتبار کیا ہے اگر رنگت کا اعتبار ساقط کر دیا جائے تو حیض کے متعلق معلومات عورت ہی کے ذریعے حاصل ہو سکتی ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا ہے

کہ وقت حیض، اس سلسلے میں عورت کی عادت، اس کی مقدار اور طہر کے اوقات وغیرہ کے متعلق معلومات کا ذریعہ متعلقہ عورت ہی ہے۔

اسی طرح حمل کی موجودگی جو خون کو حیض بننے سے روک دیتی ہے نیز اسی طرح اسقاط ان سب میں عورت کے قول کی طرف ہی رجوع کیا جائے گا۔ اس لیے کہ ہمیں ان باتوں کا نہ علم ہے اور نہ ہی ہم ان سے واقف ہیں۔ ان کے متعلق معلومات ہمیں عورت کے ذریعے ہی حاصل ہو سکتی ہیں۔ اس بنا پر ان باتوں میں عورت کے قول ہی کو معتبر قرار دیا گیا ہے۔

ہشام نے امام محمد سے ذکر کیا ہے کہ حیض کے وجود کے متعلق عورت کا قول تسلیم کر لیا جائے گا اور اگر وہ عمر کے لحاظ سے سنِ بلوغت کو پہنچ چکی ہو اور اس جیسی لڑکی کو حیض آسکتا ہو تو اس کی بلوغت کا حکم صادر کر دیا جائے گا۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے قولِ باری (وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ) کے سلسلے میں بیان کی ہے۔

امام محمد کا قول ہے کہ اگر مراہق یعنی قریب البلوغ لڑکا کہے کہ مجھے احتلام ہو گیا ہے یعنی میں بالغ ہو گیا ہوں تو اس کے قول کی اس وقت تک تصدیق نہیں کی جائے گی جب تک احتلام کے متعلق معلومات نہ ہو جائیں یا وہ ایسی عمر کو پہنچا ہوا ہو جس میں اس جیسا لڑکا بالغ ہو جاتا ہو۔

امام محمد نے حیض اور احتلام میں فرق رکھا ہے۔ ان دونوں میں فرق کی بات یہ ہے کہ حیض کا علم اس لڑکی کے ذریعے ہو گا اس لیے کہ حیض کا تعلق اوقات نہیں، عادت اور ایسے امور سے ہوتا ہے جن کے متعلق معلومات اس کے سوا کسی اور جہت سے حاصل نہیں کی جا سکتیں نیز آیت کی دلالت بھی اس پر ہو رہی ہے کہ حیض کے معاملے میں اس کا قول قبول کر لیا جائے۔ احتلام کی یہ کیفیت نہیں ہے کیونکہ اس میں مادۂ تولید کا کود کر اور شہوت کے تحت نکلنے کا دوسرے اسباب کے ساتھ تعلق نہیں ہوتا۔

اس میں صرف خروج ہی پایا جاتا ہے اور اس میں عادت اور وقت کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ جب احتلام کی یہ کیفیت ہے تو اس میں اس لڑکے کے قول کا اس وقت تک اعتبار نہیں کیا جائے گا جب تک اس کے قول کی صحت کا یقین نہ ہو جائے۔

اس کا ایک اور پہلو بھی ہے کہ حیض اور استحاضہ کا خون چونکہ ایک ہی کیفیت کا ہوتا ہے تو خون کا مشاہدہ کرنے والے کے لیے یہ درست نہیں ہو گا کہ اس پر حیض کے خون کا حکم لگا دے۔ اس لیے عورت کے قول کی طرف رجوع کرنا ضروری ہو گا کیونکہ یہ ایسی بات ہے جیسے صرف

وہی جانتی ہے ہم نہیں جانتے لیکن احتلام کی صورت میں مشاہدہ کرنے والے کو کوئی اشتباہ پیش نہیں آئے گا کیونکہ وہ اسے بغیر کسی التباس کے سمجھتا اور جانتا ہے۔ دوسری کسی شئی کا اس کے ہم شکل اور ہم کیفیت ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس لیے اس میں احتلام والے کے قول کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

قولِ باری (اِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ، اگر انہیں اللہ اور یوم آخرت پر ایمان ہو) آیت کے پہلے حصے میں کتمان کی نہی کے لیے شرط نہیں ہے یہ صرف تاکید کے لیے اور یہ بتانا ہے کہ یہ ایمان کی شرائط میں سے ہے۔ اس لیے کتمان نہ کرنا اس کے لیے ضروری ہے۔

جہاں تک نہی کا تعلق ہے اس میں ایمان رکھنے والی اور نہ رکھنے والی دونوں برابر ہیں نہی دونوں کے لیے ہے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَلَا تَاْخُذْكُمْ بِهِمَا رَاْفَةٌ فِيْ دِيْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ، زناکار مرد اور زناکار عورت کے متعلق اللہ کے دین میں تمہارے دلوں کے اندر نرمی نہ پیدا ہو جائے اگر تم اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھنے والے ہو) اسی طرح حضرت مریم علیہا السلام کا قول (اِنِّيْ اَعُوْذُ بِالرَّحْمٰنِ مِنْكَ اِنْ كُنْتَ تَقِيًّا، میں رحمٰن کی پناہ میں آتی ہوں اگر تو پرہیزگار ہے)۔

قولِ باری ہے (وَبُعُوْلَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِيْ ذٰلِكَ اِنْ اَرَادُوْٓا اِصْلَاحًا، ان کے شوہر تعلقات درست کر لینے پر آمادہ ہوں تو وہ اس عدت کے دوران میں انہیں پھر اپنی زوجیت میں واپس لے لینے کے زیادہ حق دار ہیں) یہ کئی احکام پر مشتمل ہے۔ اوّل یہ کہ تین سے کم طلاقیں زوجیت کے رشتے کو ختم اور باطل نہیں کرتیں کیونکہ ان طلاقوں کے ساتھ زوجیت کے رشتے کے باقی رہنے کی خبر دی گئی ہے۔ طلاق کے بعد بھی اللہ تعالیٰ نے مرد کو بعل یعنی شوہر کے نام سے یاد کیا ہے۔

یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ عورت جب تک عدت میں ہے وراثت اور زوجیت کے دوسرے تمام احکام بحالہ باقی ہیں۔ اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اس دوران مرد کے لیے رجوع کرنے کی گنجائش باقی ہے۔ اس لیے کہ قولِ باری ہے (فِيْ ذٰلِكَ) یعنی تین قروء کے اندر جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ یہ اس پر بھی دال ہے کہ رجوع کرنے کی یہ اجازت اس حالت تک محدود ہے جس میں مرد کو اصلاح یعنی تعلقات درست کر لینے کا ارادہ ہو اور

بیوی کو نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ ہو۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَلَا تُمْسِکُوْھُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوْا، اور تم اپنی بیویوں کو نقصان پہنچانے کے لیے روکے نہ رکھو تاکہ ان کے ساتھ زیادتی کرو۔

اگر یہ کہا جائے کہ زوجیت کا رشتہ باقی رہنے کی حالت میں اس قول باری (اَحَقُّ بِرَدِّھِنَّ فِیْ ذٰلِکَ) کا کیا مفہوم ہوگا، یہ بات تو صرف اس صورت میں کہی جا سکتی ہے جب ملکیت کا ازالہ ہو جائے لیکن ملکیت باقی رہنے کی صورت میں یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اسے اپنی ملکیت میں واپس لے آؤ جبکہ بیوی پر پہلے سے شوہر کی ملکیت موجود ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس صورت میں ایک سبب موجود ہے جس کے ساتھ عدت کی مدت ختم ہونے پر زوال نکاح کا تعلق ہو جائے گا، یعنی طلاق، اس لیے ردّ یعنی واپس لینے کے اسم کا اس پر اطلاق درست ہو گیا اور یہ اسم عدت گذر جانے کے موقعہ پر زوال نکاح کے لیے مانع کا کام دے گا۔ اس کا نام ردّ اس لیے رکھا گیا کیونکہ یہ سبب کے حکم کو ختم کر دیتا ہے جس کا زوال ملکیت کے ساتھ تعلق ہے۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (فَبَلَغْنَ اَجَلَھُنَّ فَاَمْسِکُوْھُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ سَرِّحُوْھُنَّ بِمَعْرُوْفٍ، جب یہ طلاق یافتہ عورتیں اپنی مدت کو پہنچ جائیں تو یا تو انہیں معروف طریقے سے روک لو یا معروف طریقے سے انہیں جانے دو) حالانکہ اس حالت یعنی حالت عدت میں بھی شوہر اسے روکے ہوئے ہے۔ اس لیے کہ وہ اس کی بیوی ہے۔ یہاں اس سے مراد وہ رجوع ہے جو عدت کے گذرنے پر نکاح کے بقا کو واجب کرتا ہے۔ اگر یہ رجوع نہ ہو تو یہی بات اس کے نکاح کو ختم کر دینے والی بن جائے۔

اس رجوع کی اباحت اگرچہ اصلاح کے ارادے کی شرط کے ساتھ مشروط ہے تاہم اہل علم کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر وہ نقصان پہنچانے کے ارادے سے یا عدت کو طول دینے کی نیت سے رجوع کرتا ہے تو اس کا رجوع درست ہوگا۔ اس پر یہ قول باری (فَبَلَغْنَ اَجَلَھُنَّ فَاَمْسِکُوْھُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ سَرِّحُوْھُنَّ بِمَعْرُوْفٍ وَلَا تُمْسِکُوْھُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوْا) دلالت کرتا ہے۔

اس کے فوراً بعد یہ ارشاد ہوا (وَمَنْ یَّفْعَلْ ذٰلِکَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَہٗ، اور جو شخص ایسا کرے گا وہ اپنے نفس پر ظلم کرے گا) اگر نقصان پہنچانے کی نیت سے شوہر کا رجوع کرنا درست نہ ہوتا

تو شوہر اس کا ارتکاب کر کے اپنے نفس پر ظلم کرنے والا قرار نہ دیا جاتا۔

آیت اس بات کے جواز پر بھی دلالت کرتی ہے کہ عموم کے لفظ کا اس کے تحت آنے والی مسمیات یعنی مدلولات پر اطلاق کیا جائے پھر اس پر ایسے حکم کے ساتھ عطف کیا جائے جو اس عموم کے تحت آنے والی چیزوں میں سے بعض کے ساتھ خاص ہو یہ چیز عموم لفظ کو ان باتوں میں اعتبار کرنے سے مانع نہیں ہوتی جو اس عموم کے تحت آتی ہوں اور جو ان باتوں کے علاوہ ہوں جن کے ساتھ معطوف کو خاص کر دیا گیا ہے۔

اس لیئے کہ قول باری (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) تین اور تین سے کم طلاقیں پانے والی دونوں قسم کی مطلقات کو عام ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے پھر قول باری (وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ) خاص حکم ہے جس کا تعلق ان مطلقات کے ساتھ ہے جنہیں تین سے کم طلاقیں ملی ہوں لیکن اس نے یہ بات واجب نہیں کی کہ قول باری (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) کا حکم صرف ان مطلقات تک محدود ہو جنہیں تین سے کم طلاقیں ملی ہیں کیونکہ تین طلاق والی پر بھی عدت کے تین قروء واجب ہیں۔ قرآن و سنت میں اس کے نظائر کثرت سے ملتے ہیں۔

مثلاً قول باری ہے (وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا، ہم نے انسان کو اپنے والدین کے ساتھ نیکی کرنے کی وصیت کی ہے) اس میں کافر اور مسلمان دونوں قسم کے والدین کے لیے عموم ہے پھر اس پر اس ارشاد کو عطف کیا (وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا، اور اگر یہ دونوں تمہیں اس پر مجبور کریں کہ تم میرے ساتھ اس چیز کو شریک ٹھہراؤ جس کا تمہیں علم نہیں تو ان کی بات ہرگز نہ مانو) یہ حکم مشرک والدین کے ساتھ خاص ہے۔ اس حکم کے لیئے اول خطاب میں مسلمان اور مشرک دونوں قسم کے والدین کے متعلق وارد ہونے والا عموم مانع نہیں ہوا۔ واللہ اعلم بالصواب!

شوہر کا بیوی پر اور بیوی کا شوہر پر حق

قولِ باری ہے (وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ، عورتوں کے لیے بھی معروف طریقے پر ویسے ہی حقوق ہیں جیسے مردوں کے حقوق ان پر ہیں البتہ مردوں کو ان پر ایک درجہ حاصل ہے)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں یہ بتایا ہے کہ زوجین میں سے ایک کو دوسرے پر حق حاصل ہے اور شوہر کو بیوی پر خصوصی طور سے ایک حق حاصل ہے کہ بیوی کو شوہر پر اس جیسا حق حاصل نہیں ہے۔ چنانچہ قولِ باری ہے (وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے تفصیل کے ساتھ یہ نہیں بتایا کہ کون کون سے حقوق ہیں جو زوجین میں سے ہر ایک کو دوسرے پر حاصل ہیں۔

البتہ دوسری آیتوں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ان کی تفصیلات آئی ہیں چنانچہ مرد پر ان کے حقوق کے سلسلے میں ارشاد ہوا (وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ، عورتوں کے ساتھ معروف طریقے سے معاشرت اختیار کرو) نیز (فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ، معروف طریقے سے انہیں روک لیا جائے یا بھلے طریقے سے انہیں رخصت کر دیا جائے)۔

نیز فرمایا (وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ، اس صورت میں بچے کے باپ کو معروف طریقے سے انہیں کھانا، کپڑا دینا ہوگا) نیز فرمایا (اَلرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ، مرد عورتوں پر قوّام ہیں اس بنا پر کہ اللہ نے ان میں ہر ایک کو دوسرے پر فضیلت دی ہے اور اس بنا پر کہ مرد اپنے مال خرچ کرتے ہیں) یہ نفقہ یعنی روٹی، کپڑا مرد پر عورت کے حقوق میں سے ایک ہے۔

نیز فرمایا (وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً، اور عورتوں کے مہر خوش دلی کے ساتھ ادا کرو)

اللہ تعالیٰ نے عورت کا یہ حق بیان کر دیا کہ شوہر اسے پورا پورا اس کا مہر اسے دے دے۔
نیز فرمایا (وَاِنْ اَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَّاٰتَيْتُمْ اِحْدٰىهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْهُ شَيْئًا ، اور اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لے آنے کا ارادہ کر ہی لو تو خواہ تم نے اسے ڈھیر سا مال ہی کیوں نہ دیا ہو اس میں سے کچھ واپس نہ لینا)۔

یہاں یہ بیان کر دیا کہ جب شوہر بیوی سے علیحدگی کا ارادہ کر لے اور بد سلوکی مرد کیطرف سے ہوئی ہو تو یہ عورت کا اس پر حق ہے کہ جو کچھ شوہر نے اسے دیا ہے وہ اس سے واپس نہ لے، مرد کی طرف سے بد سلوکی پر استبدال (ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لے آنا) کا ذکر دلالت کرتا ہے۔

نیز فرمایا (وَلَنْ تَسْتَطِيْعُوْا اَنْ تَعْدِلُوْا بَيْنَ النِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيْلُوْا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوْهَا كَالْمُعَلَّقَةِ ، بیویوں کے درمیان عدل کرنا پورا پورا تمہارے بس میں نہیں ہے ، تم چاہو بھی تو اس پر قادر نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا قانون الٰہی کا منشا پورا کرنے کے لیے یہی کافی ہے کہ ایک بیوی کی طرف اس طرح نہ جھک جاؤ کہ دوسری کو ادھر لٹکتا چھوڑ دو)۔

اللہ تعالیٰ نے شوہر پر بیوی کا یہ حق بھی مقرر کر دیا ہے کہ وہ اس کے سوا دوسری بیوی کی طرف میلان کا اظہار نہ کرے۔ یہ بات اس چیز پر دلالت کرتی ہے کہ بیوی کا حق ہے کہ شوہر اس کے اور دوسری بیوی کے درمیان دنوں کو تقسیم کر دے اور باریاں مقرر کر دے، اس لیے کہ اس صورت میں ایک بیوی کو چھوڑ کر دوسری بیویوں کی طرف میلان کا اظہار نہیں ہو گا۔

نیز یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اس کے ساتھ ہمبستری کرنا بھی اس پر لازم ہے کیونکہ قول باری ہے (فَتَذَرُوْهَا كَالْمُعَلَّقَةِ) یعنی نہ تو وہ آزاد ہو کہ کہیں اور نکاح کر لے اور نہ ہی شوہر والی ہو کیونکہ مرد نے اس کے ساتھ ہمبستری کا حق پورا نہیں کیا۔ عورت کا بھی یہ حق ہے کہ مرد اس کو نقصان پہنچانے کی نیت سے نہ روکے رکھے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

نیز فرمایا (فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ اِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ ، عورتوں کو طلاق دینے کے بعد تم اس میں مانع نہ ہو کہ وہ اپنے زیر تجویز شوہروں سے نکاح کر لیں جب کہ وہ معروف طریقے سے باہم مناکحت پر رضامند ہوں) اگر یہ خطاب شوہر سے ہے تو یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جب اس کی طرف شوہر کا میلان ختم ہو جائے تو اس کا حق یہ ہے کہ شوہر اسے طلاق نہ دے کر کسی دوسرے شخص سے نکاح کرنے کے راستے میں حائل نہ ہو شوہر

پر عورتوں کے یہ وہ حقوق ہیں جن کا اثبات درج بالا آیتوں میں کیا گیا ہے۔

عورتوں پر مردوں کے جن حقوق کا اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے ان میں سے چند یہ ہیں ارشاد ہے (فَالصّٰلِحٰتُ قٰنِتٰتٌ حٰفِظٰتٌ لِّلْغَیْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ، پس جو صالح عورتیں ہیں وہ اطاعت شعار ہوتی ہیں اور مردوں کے پیچھے اللہ کی حفاظت اور نگرانی میں ان کے حقوق کی حفاظت کرتی ہیں) اس بارے میں کئی اقوال ہیں۔ ایک قول ہے کہ شوہر نے بیوی کے رحم میں جو قطرے ٹپکائے ہیں ان کی وہ حفاظت کرے اور اسقاط کے لیے حیلے نہ کرے۔

ایک قول ہے کہ اپنے بستر کو شوہر کے لیے محفوظ رکھے یعنی بدکاری سے بچے۔ ایک احتمال یہ بھی ہے کہ گھر میں شوہر کا جو مال و متاع ہو اس کی اور اپنی دونوں کی حفاظت کرے، اس کی بھی گنجائش ہے کہ درج بالا تمام احتمالات مراد ہوں کیونکہ الفاظ میں ان سب کی گنجائش ہے۔

قولِ باری (اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ) نے یہ بتا دیا کہ بیوی پر شوہر کی اطاعت لازم ہے۔ کیونکہ شوہر کو قوامیت کے وصف سے متصف کرنا اس کا متقاضی ہے۔

نیز قولِ باری (وَالّٰتِیْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِی الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ فَاِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا عَلَیْهِنَّ سَبِیْلًا، اور جن عورتوں سے تمھیں سرکشی کا اندیشہ ہو انھیں سمجھاؤ، خواب گاہوں میں ان سے علیحدہ رہو اور مارو۔ پھر اگر وہ تمھاری مطیع ہو جائیں تو خواہ مخواہ ان پر دست درازی کے لیے بہانے تلاش نہ کرو) اس پر دلالت کرتا ہے کہ بیوی پر اپنی ذاتی حیثیت سے شوہر کی فرمانبرداری لازمی ہے نیز وہ اس کے ساتھ بدسلوکی سے پیش نہ آئے۔

زوجین میں سے ہر ایک پر دوسرے کے حقوق کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی احادیث مروی ہیں۔ ان میں سے بعض تو ایسی ہیں جن کا مضمون درج بالا قرآنی آیات کے مضمون کی طرح ہے اور بعض میں اس سے کچھ زائد باتیں ہیں۔

ان میں سے ایک روایت ہے جسے محمد بن بکر بصری نے ہمیں بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں عبداللہ بن محمد النفیلی وغیرہ نے، انہیں حاتم بن اسماعیل نے، انہیں جعفر بن محمد نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفات میں خطبہ دیتے ہوئے فرمایا۔

(اتقوا اللہ فی النساء فانکم اخذتموھن بامانۃ اللہ واستحللتم فروجھن

بکلمة الله وان لکم علیھن ان لا یوطئن فرشکم احدا تکرھونه فان فعلن فاضربوھن ضربا غیر مبرح ولھن علیکم رزقھن وکسوتھن بالمعروف، عورتوں کے معاملے میں اللہ سے ڈرتے رہو کیونکہ تم نے اللہ کی امانت کے وسیلے سے انہیں حاصل کیا ہے اور اللہ کے کلمے کے ذریعے ان کی شرمگاہوں کو اپنے لیے حلال کیا ہے۔ تمہارا ان پر یہ حق ہے کہ وہ تمہارے بستر پر کسی ایسے شخص کو قدم نہ رکھنے دیں جسے تم ناپسند کرتے ہو، اگر وہ ایسا کریں تو ان کی پٹائی کرو لیکن پٹائی سخت نہ ہو کہ زخموں کے نشان پڑ جائیں، تم پر ان کے حقوق یہ ہیں کہ معروف طریقے سے ان کے روٹی کپڑے یعنی نان ونفقہ کے ذمہ دار رہو)۔

لیث نے ملک سے، انہوں نے عطار سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور سوال کیا کہ شوہر کا بیوی پر کیا حق ہے؟ آپؐ نے جواب میں بہت سی باتوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ شوہر کی اجازت کے بغیر اس کے گھر کی کوئی چیز بطور صدقہ نہ دے۔ اگر اس نے ایسا کر لیا تو شوہر کو اجر ملے گا اور بیوی کی گردن پر بوجھ ہوگا۔

آپ نے مزید فرمایا کہ بیوی شوہر کی اجازت کے بغیر اس کے گھر سے نہ نکلے اور اس کی اجازت کے بغیر کسی روز نفلی روزہ نہ رکھے۔ مسعر نے سعید المقبری سے اور انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا (خیر النساء امرأة اذا نظرت الیھا سرتك واذا امرتھا اطاعتك واذا غبت عنھا حفظتك فی مالك ونفسھا، بہترین عورت وہ بیوی ہے کہ تم اس پر نظر ڈالو تو تمہیں خوش کر دے، جب تم اسے حکم دو تو حکم مانے اور تم موجود نہ ہو تو وہ تمہارے مال اور اپنی آبرو کی حفاظت کرے) پھر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی۔

(اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَی النِّسَاءِ) تا آخر آیت۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں بعض نے اس آیت سے یہ استدلال کیا ہے کہ اگر شوہر تنگ دست ہو جائے اور بیوی کے نان ونفقہ کی ذمہ داری پوری نہ کر سکے تو دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دینا واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے شوہروں پر بیویوں کے اسی طرح کے حقوق لازم کر دیئے ہیں جس طرح کے حقوق بیویوں پر شوہروں کے لیے ہیں، حقوق کے لزوم کے لحاظ سے دونوں کے درمیان مساوات قائم کر دی ہے۔

اب یہ جائز نہیں ہے کہ شوہر بیوی کا نان ونفقہ پورا کیے بغیر اس سے ہمبستری کا لطف اٹھائے۔

لیکن یہ بات کئی وجوہ سے غلط ہے۔ اوّل یہ کہ نان ونفقہ ہمبستری کا بدل نہیں ہے کہ جس کی عدم موجودگی میں دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی جائے اور نہ ہی شوہر نان ونفقہ دینے کی بنا پر اس سے ہمبستری کا حق دار بنتا ہے۔ بلکہ شوہر کو یہ حق عقدِ نکاح کی بنا پر حاصل ہوا ہے جس کے بدلے میں مہر کی رقم ادا کی گئی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر نان ونفقہ بدل ہوتا تو آیت کی روشنی میں عورت علیحدگی کی مستحق قرار نہ پاتی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نان ونفقہ کے ذکر کے فوراً بعد یہ فرمایا کہ (وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ) آیت کا یہ حصہ اس بات کا متقاضی ہے کہ جہاں تک نکاح کی وجہ سے حاصل ہونے والے حقوق کا تعلق ہے ان میں مرد کو عورت پر برتری حاصل ہے اور مرد کو عورت سے تعلقاتِ زن وشو قائم کرنے کا حق ہے خواہ وہ اس کے نان ونفقہ کو پورا کرنے کی قدرت نہ بھی رکھتا ہو۔

نیز اگر عورت اپنی ذات کو شوہر کے حوالے کر کے اس کے گھر میں بس کر نان ونفقہ کی مستحق ہو گئی ہے تو ہم نے شوہر پر نان ونفقہ کی ذمہ داری واجب کر دی ہے جس طرح ہم نے بیوی کے ساتھ تعلقاتِ زن وشو کو مباح کر دیا ہے۔ جب ہم نے شوہر پر نان ونفقہ کی ذمہ داری واجب کر دی اور اسے بیوی کے لیے اس پر ثابت کر دی تو اس صورت میں ہم نے بیوی کو اس کا حق واجب کیے بغیر نہیں چھوڑا جس طرح کہ ہم نے اس پر شوہر کا حق بھی واجب کر دیا۔

آیت (وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ) جن احکام پر دلالت کر رہی ہے ان میں سے چند یہ ہیں۔ اوّل اگر بیوی کے لیے کوئی مہر مقرر نہیں ہوا تو شوہر پر مہرِ مثل واجب ہوگا۔ اس لیے کہ شوہر عقدِ نکاح کے ذریعے بیوی کی ذات کا مالک ہو گیا اور یہ اسے حق حاصل ہو گیا کہ بیوی اپنی ذات کو اس کے سپرد کر دے۔ اس لیے شوہر کے ذمہ بیوی پر اس کی ملکیت کا مثل واجب ہوگا اور مثلِ بضع اس کی قیمت ہے جو مہرِ مثل ہے جیسا کہ قولِ باری ہے (فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ۔ جو شخص تم پر زیادتی کرے تو تم پر اس پر اسی قدر زیادتی کرو جس قدر اس نے کی ہے)۔

اس سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ اس پر اس چیز کی قیمت واجب ہو جاتی ہے جس کی ملکیت اسے حاصل ہو جائے اور یہ ملکیت اسے ایسی چیز کے بدلے میں حاصل ہو جس کا اس کی جنس میں کوئی مثل نہ ہو۔ اسی طرح مثلِ بضع مہرِ مثل ہے۔

قولِ باری (بِالْمَعْرُوفِ) اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جو مہر واجب ہو جائے اس میں نہ

زیادتی کی جائے نہ کمی۔ جس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس عورت کے متعلق ارشاد ہے جس کے شوہر کی وفات ہو جائے اور نہ تو اس نے اس کے لیے مہر مقرر کیا ہو اور نہ ہی اس سے ہمبستری کی ہو (لھا مھر مثل نساءھا ولا وکس ولا شطط، اسے اس کے خاندان کی عورتوں جیسا مہر ملے گا نہ اس میں کمی ہو گی نہ زیادتی)۔

اسی طرح آپ کا ارشاد ہے (ایما امرأۃ تزوجت بغیر اذن ولیھا فنکاحھا باطل فان دخل بھا فلھا مھر مثل نساءھا ولا وکس فیھا ولا شطط، جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا اس کا نکاح باطل ہے۔ اگر مرد نے اس کے ساتھ ہمبستری کر لی تو اس کے ذمہ عورت کے خاندان کی عورتوں جیسا مہر لازم آئے گا اس میں نہ کمی ہو گی نہ بیشی) یہی وہ معنی ہے جو مشہور ہے اور جو آیت میں مذکور ہے۔

آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اگر اس نے اس شرط پر نکاح کر لیا کہ اسے کوئی مہر نہیں ملے گا پھر بھی اس پر مہر واجب ہو گا۔ اس لیے آیت نے نکاح میں مہر کی نفی کی شرط لگانے والے اور شرط نہ لگانے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا اور دونوں پر یکساں طور پر عورت کا وہ حق واجب کر دیا جو اس حق کی طرح ہے جو مرد کے لیے عورت پر واجب ہوتا ہے۔

قول باری ہے (وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے مرد کو عورت پر جن باتوں کی وجہ سے فضیلت دی ہے ان میں سے ایک کا ذکر ان الفاظ میں فرمایا ہے (اَلرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ) یہاں اللہ تعالیٰ نے بتا دیا کہ مرد کو عورت کا منتظم بنا کر اسے اس پر فضیلت عطا کر دی۔

نیز قول باری ہے (وَبِمَا اَنْفَقُوا مِنْ اَمْوَالِهِمْ، یہ چیز بھی ایسی ہے جس کی بنا پر مرد کو عورت پر فضیلت دی گئی۔ نیز قول باری ہے (والاتی تخافون نشوزھن فعظوھن واھجروھن فی المضاجع واضربوھن فان اطعنکم فلا تبغوا علیھن سبیلا)

یہاں عورت پر مرد کی اطاعت لازم کر کے اس پر اسے فضیلت دی گئی۔ فضیلت کے درجات میں سے ایک بات یہ ہے کہ اگر عورت بد سلوکی اور سرکشی کرے تو اللہ تعالیٰ نے شوہر کے لیے مباح کر دیا ہے کہ اس کی پٹائی کرے اور خواب گاہ میں اس سے علیحدہ رہے۔

ایک بات یہ بھی ہے کہ شوہر طلاق دے کر عورت سے علیحدگی کرنے کا حق رکھتا ہے جبکہ عورت کو یہ حق حاصل نہیں ہے۔ ایک بات یہ بھی ہے کہ شوہر اس بیوی کے ہوتے ہوئے مزید تین بیویاں کر سکتا ہے لیکن عورت کو یہ حق نہیں ہے کہ جب تک وہ اس کے حبالہ عقد میں

رہے یا اس سے طلاق حاصل کر کے عدت کے اندر رہے اس وقت تک کسی اور مرد سے نکاح کر لے۔ اسی طرح میراث میں شوہر کا حصہ بیوی کے حصے سے زائد ہے۔ اسی طرح شوہر جہاں چاہے گا بیوی کو اس کے ساتھ جانا پڑے گا لیکن بیوی جہاں جانا یا رہنا چاہے شوہر پر اس کا ساتھ دینا لازم نہیں ہے۔ اسی طرح بیوی شوہر کی اجازت کے بغیر نفلی روزہ نہیں رکھ سکتی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہمارے بیان کردہ وجوہ تفصیل کے علاوہ اور کئی وجوہ مروی ہیں۔ ان میں سے ایک اسماعیل بن عبدالملک کی روایت کردہ حدیث ہے جو انہوں نے ابوالزبیر سے اور انہوں نے حضرت جابرؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی آپ نے فرمایا (لا ینبغی لبشر ان یسجد لبشر ولو کان ذلک کان النساء لازواجھن، کسی بشر کو کسی بشر کے آگے جھکنا یعنی سجدہ کرنا مناسب نہیں اگر ایسا ہوتا تو عورتیں اپنے مردوں کے سامنے جھکتیں) اسی طرح خلف بن امیہ کی روایت کردہ حدیث ہے جو انہوں نے حضرت انسؓ کے بھتیجے حفص سے اور انہوں نے حضرت انسؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا (لا یصلح لبشر ان یسجد لبشر ولو صلح لبشر ان یسجد لبشر لامرت المرأۃ ان تسجد لزوجھا من عظم حقہ علیھا والذی نفسی بیدہ لو کان من قدمہ الی مفرق راسہ قرحۃ بالقیح والصدید ثم لحستہ لما ادت حقہ۔)

اعمش نے ابوحازم سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا دعا الرجل امرأتہ الی فراشہ فابت فبات غضبان علیھا لعنتھا الملائکۃ حتی تصبح، جب کوئی شخص اپنی بیوی کو ہمبستری کے لیے بلائے اور وہ انکار کر دے جس کی بنا پر اس سے ناراض ہو کر وہ رات گزارے تو فرشتے اس عورت پر صبح تک لعنت بھیجتے رہتے ہیں)۔

حصین بن محصن نے اپنی خالہ سے روایت کی ہے کہ خالہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں گئی۔ حضورؐ نے استفسار کیا کہ تو شوہر والی ہے، خالہ نے اثبات میں جواب دیا۔ آپ نے فرمایا "تمہارا اس کے ساتھ کیا سلوک ہے"۔ خالہ نے عرض کیا "میں تو کوئی کمی نہیں کرتی اس چیز کے سوائے جو میں نہ کر سکوں"۔ اس پر حضور نے فرمایا "شوہر کے ساتھ اپنے سلوک کا خیال رکھو کیونکہ شوہر ہی تمہارے لیے جنت ہے یا دوزخ"۔

سفیان نے ابوالزناد سے، انہوں نے اعرج سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا تصوم المرأة یوما و زوجها شاهد من غیر رمضان الا باذنه، رمضان کے علاوہ کوئی عورت اپنے شوہر کی موجودگی میں اس کی اجازت کے بغیر روزہ نہ رکھے)۔

اعمش نے ابوصالح سے انہوں نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے عورتوں کو اپنے شوہروں کی اجازت کے بغیر روزہ رکھنے سے منع فرمادیا۔

ان احادیث اور کتاب اللہ کی آیات پر مشتمل دلالت ان حقوق میں جو عقدِ نکاح سے لازم ہوتی ہیں عورت پر مرد کی فضیلت کا تقاضا کرتی ہے۔

قولِ باری (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) کے بارے میں کئی مواضع میں نسخ کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان میں سے ایک وہ ہے جس کی روایت مطرف نے ابوعثمان الہندی سے اور انہوں نے حضرت ابی بن کعبؓ سے کی ہے کہ جب مطلقہ اور بیوہ عورتوں کی عدت والی آیت نازل ہوئی تو ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ نابالغ، سن یاس کو پہنچ جانے والی عورت اور حاملہ عورت کی عدت کا حکم ابھی تک نازل نہیں ہوا۔

اس پر یہ آیت (وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ) تا قولِ باری (وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ، اور تمہاری وہ عورتیں جو حیض آنے سے ناامید ہو چکی ہیں) تا قولِ باری (اور حاملہ عورتوں کی عدت یہ ہے کہ ان کا وضع حمل ہو جائے) نازل ہوئی۔

عبدالوہاب نے سعید سے انہوں نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) میں مطلقہ کی عدت تین حیض مقرر ہوئی پھر اس سے اس عورت کی عدت کا حکم منسوخ ہو گیا جس کے ساتھ اس کے شوہر نے ہمبستری نہ کی ہو۔ پھر تین قروء سے دو قسم کی عورتوں کا حکم منسوخ ہو گیا ایک (وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ) یعنی ایسی بوڑھی عورت جسے حیض نہ آتا ہے اور دوسری (وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ، اور وہ عورتیں جنہیں حیض نہ آیا ہو) یعنی ایسی کنواری عورت جسے ابھی تک حیض نہ آیا ہو۔

ان دونوں قسموں کی عورتوں کی عدت تین ماہ ہے اور ان کا حیض سے کوئی تعلق نہیں ہے اسی طرح تین قروء سے حاملہ عورت کی عدت کا حکم منسوخ ہو گیا۔ قولِ باری ہے (وَأُولَاتُ

الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن) حاملہ عورت کی عدت کا بھی حیض سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس کی عدت وضع حمل ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابی بن کعبؓ کی حدیث میں نسخ پر کسی قسم کی دلالت نہیں ہے اس میں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ صحابہ کرام نے صغیرہ، آئیسہ اور حاملہ عورتوں کی عدت کے متعلق دریافت کیا یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ صحابہ کرام کو اس آیت کے خصوص کا علم تھا اور وہ یہ بھی جانتے تھے کہ حاملہ عورت اس آیت میں داخل نہیں ہے اگرچہ یہ جواز تھا کہ وہ بھی مراد لی جاتی اسی طرح نابالغ لڑکی بھی مراد لی جاسکتی ہے۔ اس لیے کہ یہ جائز تھا کہ بلوغت کے بعد اس کے لیے بھی تین قروء کی شرط ہو اگر اسے بلوغت سے پہلے ہی طلاق ہو چکی ہو۔

رہ گئی آئیسہ تو آیت سے یہ بات خود بخود سمجھ میں آرہی تھی کہ وہ یہاں مراد نہیں ہے۔ کیونکہ آئیسہ وہ عورت ہوتی ہے جسے حیض آنے کی کوئی امید نہیں ہوتی اس لیے یہ درست ہی نہیں تھا کہ وہ کسی بھی حالت میں آیت میں مراد ہو۔ رہ گئی قتادہ کی روایت تو اس میں یہ ذکر ہے کہ آیت مدخول بہا (جس کے ساتھ شوہر ہمبستری کر چکا ہو) اور غیر مدخول بہا سب کے لیے تین قروء کی عدت واجب کرنے کے سلسلے میں عمومی حکم کی متقاضی تھی پھر اس سے غیر مدخول بہا کو منسوخ کر دیا گیا۔

یہاں تک ممکن ہے کہ بات اس طرح ہو جس طرح قتادہ نے کہی ہے۔ لیکن قتادہ کا یہ قول کہ اس آیت سے دو قسم کی عورتیں منسوخ ہو گئیں اور وہ آئیسہ اور نابالغ لڑکی ہیں تو در اصل انہوں نے لفظ نسخ کا اطلاق کر کے اس سے مراد تخصیص لی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور دوسرے اہل تفسیر سے اکثر لفظ نسخ منقول ہوتا ہے اور اس سے مراد تخصیص ہوتی ہے۔

اسی طرح قتادہ نے آئیسہ کے متعلق لفظ نسخ کہہ کر تخصیص مراد لی ہے، نسخ کا حقیقی معنی مراد نہیں لیا ہے۔ اس لیے کہ یہ بات درست ہی نہیں ہے کہ نسخ کا ورود ایسی چیز کے متعلق ہو جائے جس کا حکم ابھی ثابت ہی نہ ہو اور اس حکم کو ابھی استقرار حاصل نہ ہوا ہو۔

یعنی نسخ اس مقام پر وارد ہوتا ہے جہاں ایک چیز کے حکم کو استقرار حاصل ہو چکا ہو اور یہ بات تو کسی صورت میں درست نہیں ہو سکتی کہ حیض سے مایوس عورت کو اقراء کے حساب سے عدت گذارنے کے حکم میں شامل کر لیا جائے جبکہ اقراء یعنی حیض کا وجود اس کی ذات میں محال ہوتا ہے یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ قتادہ نے لفظ نسخ کہہ کر اس سے تخصیص مراد لی ہے۔

ہمارے نزدیک قتادہ کے اس قول میں ایک احتمال اور بھی ہے اگرچہ وہ ذرا بعید سا احتمال

ہے وہ یہ کہ قتادہ کا مسلک یہ ہے کہ جس عورت کا حیض بند ہو چکا ہو وہ ان کے نزدیک آئسہ کہلاتی ہے خواہ وہ جوان ہی کیوں نہ ہو۔ اس کی عدت اس عذر کے باوجود اقراء یعنی حیض کے حساب سے ہو گی خواہ اس کی مدت کتنی لمبی کیوں نہ ہو جائے۔ حضرت عمرؓ سے یہ مروی ہے کہ جس عورت کا حیض بند ہو چکا ہو اور وہ آئیسات میں سے ہو اس کی عدت آئسہ کی عدت ہو گی خواہ وہ جوان ہی کیوں نہ ہو۔ یہی امام مالک کا مسلک ہے۔

اگر قتادہ کا آئسہ کے معنی کے متعلق یہ مسلک ہو تو یہ جائز ہے کہ اقراء کے حساب سے عدت کے حکم میں یہ بھی مراد ہو اس لیے کہ اس میں اقراء کے وجود کی امید کی جا سکتی ہے۔ قتادہ کا یہ قول کہ تین قروء کے حکم سے حاملہ عورت کا حکم منسوخ ہو گیا ہے تو بات بھی جائز اور قابلِ قبول ہے کیونکہ عبارت سے یہ معنی لینا ممتنع نہیں ہے کہ حاملہ عورت کی عدت وضع حمل کے بعد تین حیض ہوتی اور اگر وہ حاملہ ہوتی اور اسے حیض نہیں آرہا ہوتا تو وضع حمل کے بعد اس کی عدت تین قروء ہوتی لیکن حمل کی وجہ سے یہ حکم عدت منسوخ ہو گیا۔

تاہم حضرت ابی بن کعبؓ نے یہ بتا دیا کہ حاملہ عورت اقراء کی صورت میں عدت کے حکم میں مراد ہی نہیں تھی صحابہ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق دریافت کیا کہ حاملہ، آئسہ اور صغیرہ کے متعلق ابھی تک حکم نازل نہیں ہوا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ دوسری طرف یہ جائز نہیں ہے کہ لفظ نسخ کا اطلاق کر کے اس کے حقیقی معنی مراد لیے جائیں۔ یہ بات صرف وہاں ہو سکتی ہے جہاں ایک چیز کے حکم کے ثبوت کا علم ہو چکا ہو اور اسے منسوخ کرنے والا حکم اس کے بعد آیا ہو (ہم نے اوپر جو وضاحت کی ہے اس کی روشنی میں یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ اس مقام پر لفظ نسخ کا اپنے حقیقی معنوں میں اطلاق درست نہیں ہے) البتہ اس کی گنجائش ہے کہ لفظ نسخ کا اطلاق کر کے مجازاً اس سے تخصیص مراد لی جائے۔ اس صورت میں کوئی دقت پیش نہیں آئے گی۔ ہمارے لیے تو بہتر صورت یہی ہے کہ قتادہ کے قول میں لفظ نسخ کو تخصیص پر محمول کریں اس صورت میں قولِ باری (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ) کا ورود صرف ایسی مطلقہ عورتوں تک مخصوص رہے گا جنہیں حیض آتا ہو اور جن کے ساتھ ہمبستری بھی ہو چکی ہو۔

اور آیت میں آئسہ، صغیرہ اور حاملہ مراد ہی نہ ہوں۔ اس لیے کہ ہمارے پاس ان احکام کے ورود کی تاریخ نہیں ہے اور نہ ہی اس کا علم ہے کہ اس حکم کو استقرار حاصل ہو گیا پھر اس پر

نسخ کا حکم وارد ہوا۔ اس لیے اب یوں سمجھ لیا جائے گا کہ یہ تمام آیات ایک ساتھ نازل ہوئیں اور ان کے ضمن میں نازل ہونے والے احکام اسی طرح ترتیب دیئے گئے جس طرح ان پر عمل کرنے کی ضرورت پڑی اور خاص پر عام کی بنا کی گئی۔

حضرت ابن عباسؓ سے اس آیت میں نسخ کی ایک اور وجہ مروی ہے۔ اس کی روایت حسین بن حسن نے عطیہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) تا قولِ باری (وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ) کے متعلق فرمایا کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا تو وہ اسے واپس اپنی بیوی بنا لینے کا سب سے بڑھ کر حق رکھتا خواہ اس نے تین طلاق ہی کیوں نہ دی ہوں۔

اس چیز کو قولِ باری (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا، اے ایمان والو! جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو پھر تم انہیں طلاق دے دو قبل اس کے کہ تم نے انہیں ہاتھ لگایا ہو تو تمہارے لیے اس کے بارے میں کوئی عدت نہیں جسے تم شمار کرنے لگو۔ انہیں کچھ مال دے دو اور انہیں خوبی کے ساتھ رخصت کر دو)۔

ضحاک بن مزاحم سے مروی ہے کہ (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) کے نزول سے قبل مطلقات کی عدت تین ماہ تھی پھر اس آیت سے یہ منسوخ ہو گئی اور تین قروء مقرر ہوئی پھر اس حکم سے غیر مدخول بہا کا حکم مستثنیٰ ہو گیا۔ استثناء کی آیت یہ ہے (إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا)

اس سلسلے میں ایک روایت اور بھی ہے۔ اس کی روایت امام مالک نے ہشام بن عروہ سے اور انہوں نے اپنے والد عروہ سے کہ ایک شخص جب اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا پھر عدت گذرنے سے پہلے وہ رجوع کر لیتا تو اسے رجوع کرنے کی اجازت ہوتی خواہ اس نے اسے ہزار بار طلاق کیوں نہ دی ہو۔

ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی جب اس کی عدت کی مدت کا اختتام قریب ہو گیا تو اس نے رجوع کر لیا اور اس کے بعد پھر طلاق دے دی اور ساتھ ہی یہ کہا کہ "بخدا میں تجھے کبھی اپنے پاس نہیں بلاؤں گا اور نہ ہی کبھی تیرے ساتھ تخلیہ کروں گا" اس پر یہ آیت نازل ہوئی (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) اس دن سے لوگوں نے نئے سرے

سے طلاق کا حساب شروع کیا خواہ اس سے پہلے انہوں نے طلاق دی تھی یا نہیں دی تھی۔

شیبان نے قتادہ سے قولِ باری (وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ) کے متعلق مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے تین قروء کے متعلق فرمایا پھر یہ فرمایا کہ طلاق دو مرتبہ ہوتی ہے۔ ہر دفعہ کے لیے ایک قرء ہے۔ اس آیت نے ماقبل کی تمام آیات کو منسوخ کر دیا۔ اللہ تعالیٰ نے طلاق کی حد تین مقرر کر دی اور شوہر کو اسے رجوع کے ذریعے دوبارہ بیوی بنا لینے کا سب سے بڑھ کر حق دار قرار دیا بشرطیکہ اس نے تین طلاقیں نہ دی ہوں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

طلاق کی تعداد

قول باری ہے (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ، طلاق دو بار ہے یا تو پھر معروف طریقے سے اسے روک لیا جائے یا بھلے طریقے سے اسے رخصت کر دیا جائے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں اس آیت کے معنی میں کئی وجوہ بیان کیے گئے ہیں ایک یہ کہ آیت میں اس طلاق کا بیان ہے جس میں رجوع کرنے کی گنجائش رہتی ہے۔ یہ بات عروہ بن الزبیر اور قتادہ سے منقول ہے۔ دوسری یہ کہ اس میں طلاق سنت کو بیان کیا گیا ہے جس کی لوگوں کو ترغیب دی گئی ہے۔ یہ بات حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد سے منقول ہے۔ تیسری یہ کہ اس میں یہ حکم ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو تین طلاقیں دینا چاہے تو اسے چاہیئے کہ یہ طلاقیں الگ الگ کر کے دے اس آیت میں دو کا حکم دیا گیا ہے اور اس کے بعد آگے تین طلاقوں کا ذکر کیا گیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جن لوگوں کا یہ قول ہے کہ یہ اس طلاق کا ذکر ہے جس کے ساتھ رجوع کرنے کی گنجائش باقی رہتی ہے تو اگرچہ طلاق کے ذکر کے فوراً بعد رجوع کا ذکر ہوا ہے لیکن اس کا ظاہر اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہاں مباح طلاق کو بیان کیا گیا ہے۔ اس کے سوا جو ہے وہ ممنوع ہے اس کے ساتھ ہی اس کا حکم بھی جب شوہر اسے مسنون طریقے سے بیوی کو دے۔ اس کے فوراً بعد رجوع کا ذکر کر کے بیان کر دیا گیا ہے۔

اس بات کی دلیل کہ قول باری کا مقصد طلاق کی تفریق کا حکم دینا اور تین سے کم طلاقوں کی صورت میں رجوع کا حکم بیان کرنا ہے، یہ قول باری ہے (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) یہ لامحالہ طلاقوں کی تفریق کا تقاضا کرتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ اسے دو طلاقیں ایک ساتھ دے دیتا تو یہ کہنا درست نہیں ہوتا کہ اس نے دو دفعہ طلاق دی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کو دو درہم دے دے تو یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اس نے دو دفعہ اسے درہم دیتے ہیں، یہ قول اسی وقت درست ہوگا

جب وہ دو مرتبہ درہم دینے کا عمل کرے۔

اس بیان کی روشنی میں اگر لفظ سے مقصود حکم کا تعلق بیک وقت دو طلاق دینے کے بعد رجوع کی گنجائش باقی رہنے کے ساتھ ہوتا تو اس کا نتیجہ یہ نکلتا کہ قول باری میں لفظ (مَرَّتَانِ) کے ذکر کا کوئی فائدہ نہ ہوتا کیونکہ یہ حکم بھی اس وقت ثابت ہو جاتا جب وہ ایک ہی دفعہ دو طلاق دے دیتا اس لیے یہ بات ثابت ہو گئی کہ (مَرَّتَانِ) کا ذکر کر کے یہ حکم دیا گیا کہ وہ دو مرتبہ طلاق دے اور اسے دو طلاق ایک مرتبہ دینے سے روک دیا گیا ہے۔

ایک اور پہلو سے دیکھیے، اگر لفظ میں تفریق اور عدم تفریق دونوں صورتوں کا احتمال ہوتا تو پھر بھی یہ ضروری ہوتا کہ اسے دو فائدوں کے ایجاب کے حکم کے اثبات پر محمول کیا جائے۔ ایک فائدہ شوہر کو طلاقوں کی تفریق کا حکم جب وہ دو طلاق دینے کا کرے اور دوسرا رجوع کی گنجائش کا حکم جب وہ دونوں طلاقیں الگ الگ دے۔ اس طرح یہ لفظ دونوں فائدوں کا احاطہ کرے گا۔

قول باری (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) کا ظاہر اگرچہ خبر ہے لیکن یہ معنی میں امر ہے جس طرح یہ قول باری ہے (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ) یا (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ، اور مائیں اپنے بچوں کو مکمل دو سال دودھ پلائیں گی)۔

اسی طرح کی اور مثالیں جن میں صیغہ تو خبر کا ہے لیکن معنی امر کا دے رہا ہے۔ اس بات کی دلیل کہ (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) امر ہے خبر نہیں، یہ ہے کہ اگر یہ خبر ہوتا تو اس کا مخبر (جس کو خبر دی جا رہی ہے) اس حال میں پایا جاتا جس کی خبر دی جا رہی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی خبریں اپنے مخبرات کے وجود سے جدا نہیں ہوتیں۔

اب جب ہم نے یہ دیکھا کہ لوگ ایک طلاق بھی دیتے ہیں اور ایک ساتھ تین طلاقیں بھی تو اس صورت میں اگر (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) خبر کا اسم ہوتا تو وہ ان تمام صورتوں پر مشتمل ہوتا جو اس کے تحت آ سکتی تھیں۔ پھر ہم نے یہ دیکھا کہ لوگوں میں سے ایسے بھی ہیں جو اس طریقے سے طلاق نہیں دیتے جس کا ذکر آیت میں ہے تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) سے خبر کا ارادہ نہیں کیا گیا بلکہ یہ دو میں ایک بات پر مشتمل ہے یا تو اس میں طلاق کی تفریق کا حکم ہے جب ہم طلاق دینا چاہیں یا اس میں اس مسنون طلاق کے متعلق اطلاع ہے جس کی ترغیب دی گئی ہے۔

لیکن ان تمام احتمالات میں بہترین صورت یہی ہے کہ اسے امر پر محمول کیا جائے۔ اس لیے کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ آیت میں حقیقت خبر مراد نہیں ہے۔ امر پر محمول کرنے کی صورت میں فقرے

کا مفہوم یہ ہو گا کہ "جب تم طلاق دینے کا ارادہ کرو تو دو مرتبہ طلاق دو" یہ مفہوم اگرچہ ایجاب کا تقاضا کرتا ہے لیکن اسے دلالت کی بنا پر ندب پر محمول کیا جائے گا۔

اور یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی طرح ہو گا جس میں آپ نے فرمایا (الصلوٰۃ مثنیٰ مثنیٰ والتشھد فی کل رکعتین وتمسکن وتخشوع، نماز دو دو رکعت کر کے پڑھی جائے اور ہر دو رکعت میں تشہد ہو، عاجزی ہو اور خشوع و خضوع ہو) یہ اگرچہ خبر کا صیغہ ہے لیکن مراد اس سے یہ حکم دینا ہے کہ نماز اس طریقے سے پڑھی جائے۔ اگر آیت کو خبر کے پیرائے میں اس پر محمول کیا جائے کہ اس سے مراد مسنون طلاق کا بیان ہے پھر بھی ایک جملے کے ذریعے دو یا تین طلاق دینے کی ممانعت پر اس کی دلالت قائم رہے گی۔

اس لیے کہ قولِ باری (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) طلاق مسنون کی تمام صورتوں پر مشتمل ہے اور اس کی کوئی صورت ایسی نہیں ہے جو اس لفظ کے تحت آنے سے رہ گئی ہو۔ جو صورت اس سے باہر رہ جائے گی وہ خلافِ سنت ہو گی۔ اس لیے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جو شخص ایک فقرے کے ذریعے دو یا تین طلاق دے گا وہ خلافِ سنت طلاق دینے والا قرار پائے گا۔

یہ آیت کئی اور معانی کی دلالت پر بھی مشتمل ہے۔ ایک یہ کہ جب کوئی شخص تین طلاق دینا چاہے تو اس کے لیے مسنون طریقہ یہ ہے کہ وہ تینوں طلاق الگ الگ دے۔ دوسری یہ کہ وہ دو طلاقیں الگ الگ دو بار دے۔ تیسری یہ کہ تین سے کم طلاقوں کی صورت میں رجوع کرنے کی گنجائش باقی رہتی ہے۔ چوتھی یہ کہ اگر وہ حیض کے اندر دو طلاق دے دے تو یہ دونوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے واقع ہو جانے کا حکم دیا ہے۔

پانچویں یہ کہ اس آیت نے تین سے زائد طلاقوں کو منسوخ کر دیا ہے جس طرح کہ حضرت ابن عباسؓ اور دوسرے حضرات سے منقول ہے کہ لوگ جس قدر تعداد میں چاہتے طلاق دے دیتے تھے اور پھر رجوع کر لیتے تھے، اس آیت کے ذریعے انہیں تین کے اندر محدود کر کے زائد کو منسوخ کر دیا گیا۔

اس آیت میں مسنون طلاق کی تعداد کے حکم پر دلالت موجود ہے لیکن اس میں طلاق دینے کے مسنون وقت کا ذکر نہیں ہے۔ یہ بات اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) میں بیان کی ہے نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کی وضاحت فرمائی ہے۔ حضرت ابن عمرؓ نے جب اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دے دی تو آپ نے ان سے فرمایا (ما ھکذا امرک

الله انما طلاق العدة ان تطلقها طاهراً من غیر جماع او حاملاً وقد استبان حملها فتلك العدة التی امر الله ان یطلق لها النساء (اللہ تعالیٰ نے تمہیں اس طرح طلاق دینے کا حکم نہیں دیا ہے۔ عدت پر طلاق دینے کا معنی تو یہ ہے کہ تم حالت طہر میں طلاق دو جس میں ہمبستری نہ ہوئی ہو یا حمل کی حالت میں طلاق دو جبکہ حمل ظاہر ہو چکا ہو۔ یہی وہ عدت ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے) اس وضاحت کی روشنی میں یہ بات معلوم ہو گئی کہ طلاق سنت دو باتوں کے ساتھ مشروط ہے اوّل تعداد دوم وقت۔

جہاں تک تعداد کا تعلق ہے اس کے بارے میں یہ حکم ہے کہ ایک طہر میں ایک سے زائد طلاق نہ ہو۔ اور جہاں تک وقت کا تعلق ہے تو وہ حالت طہر ہو جس میں ہمبستری نہ ہوئی ہو یا حمل کی حالت ہو اور حمل ظاہر ہو چکا ہو۔

اقراء یعنی حیض والی عورتوں کو طلاق سنت دینے میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ طلاق کی بہترین صورت یہ ہے کہ جب عورت حیض سے پاک ہو جائے تو ہمبستری سے قبل اسے طلاق دے دے پھر اس سے الگ رہے۔ یہاں تک کہ اس کی عدت گذر جائے اور اگر اسے تین طلاق دینا چاہے تو ہر طہر پر جماع سے پہلے ایک طلاق دے دے۔ یہی سفیان ثوری کا قول ہے۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ ہمیں ابراہیم نخعی کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام سے بات پہنچی ہے کہ وہ حضرات ایک سے زائد طلاق نہ دینے کو پسند کرتے تھے حتیٰ کہ اس کی عدت گذر جاتی۔ اور یہ صورت ان کے نزدیک ہر طہر میں ایک طلاق کے حساب سے تین طلاق دینے سے افضل تھی۔

امام مالک، عبدالعزیز بن سلمہ الماجشون، لیث بن سعد، حسن بن صالح اور اوزاعی کا قول ہے کہ طلاق سنت یہ ہے کہ حالت طہر میں جماع سے پہلے ایک طلاق دے دے، یہ حضرات تین طہر میں تین طلاق دینے کو ناپسند کرتے ہیں۔ ایک طلاق دینے کے بعد اگر شوہر رجوع کرنا نہ چاہے تو اس سے علیحدہ رہے حتیٰ کہ ایک طلاق کی عدت گذر جائے۔ مزنی کی روایت کے مطابق امام شافعی کا قول ہے کہ شوہر پر تین طلاق دینا حرام نہیں ہے۔ اگر شوہر حالتِ طہر میں جماع کیے بغیر بیوی سے کہے کہ تجھے تین طلاق سنت ہے تو اس پر تین طلاق سنت واقع ہو جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم امام شافعی کے قول کے جائزے سے بات شروع کرتے ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ ہم نے جس آیت کی تلاوت کی ہے اس کی دلالت اس قول کے بطلان پر ظاہر ہے۔ اس لیے کہ آیت اس حکم پر مشتمل ہے کہ دو طلاقیں دو بار الگ الگ دی جائیں۔ اب جو شخص ایک ہی دفعہ میں دو طلاقیں دے دے گا وہ آیت کے حکم کے مخالف عمل کرے گا۔

اس پر جو چیز دلالت کرتی ہے وہ یہ قول باری ہے (وَلَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكُمْ، اور تم ان پاکیزہ چیزوں کو اپنے لیے حرام نہ کرو جو اللہ نے تمہارے لیے حلال کر دی ہیں)۔ ظاہر آیت تین طلاقوں کی تحریم کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے جو طیبات حلال کر دی ہیں ان کی تحریم لازم آتی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ آیت میں وارد لفظ طیبات کا عموم بیویوں کو بھی شامل ہے تو جواب یہ ہے کہ شامل ہے اور اس کی دلیل یہ قول باری ہے (فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ، جو عورتیں تمہیں اچھی لگیں ان میں سے نکاح کر لو) اس عموم کے پیش نظر طلاق کی ممانعت ہو گئی جو ان عورتوں کی تحریم کا موجب ہے۔ اگر وقت سنت یعنی طہر میں تین طلاقوں اور غیر مدخول بہا (وہ بیوی جس کے ساتھ شوہر کی ہمبستری نہ ہوئی ہو) پر ایک طلاق واقع کرنے کی اباحت پر دلالت نہ ہوتی تو آیت سرے سے ہی طلاق کی ممانعت کا تقاضا کرتی۔

ایک اور جہت سے دیکھیے۔ اس بات پر کتاب اللہ کی دلیل کہ اللہ تعالیٰ نے اس عورت کے لیے جس پر عدت واجب ہوتی ہے ابتداءً طلاق کی اباحت کو رجوع کے ذکر کے ساتھ مقرون کر دیا ہے یہ قول باری ہے۔ (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) نیز یہ قول باری (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)۔

نیز یہ قول باری (وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ) ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے عدت گزارنے والی عورتوں کے لیے مشروع کی جانے والی طلاق کی اباحت کو رجعت کے ذکر کے ساتھ مقرون کر دیا۔ ان آیات سے طلاق کا حکم اخذ کیا جاتا ہے۔ اگر یہ آیتیں نہ ہوتیں تو طلاق احکام شرع میں سے نہ ہوتی۔

اس بنا پر ہمارے لیے یہ جائز ہی نہیں ہے کہ سنت طلاق کا اثبات اس شرط یعنی شرط جواز رجعت اور اس وصف کے بغیر کسی اور صورت میں کریں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من ادخل فی امرنا ما لیس منہ فھو رد، جو شخص ہماری شریعت میں کوئی ایسی چیز داخل کرے جو اس میں سے نہ ہو اسے ٹھکرا دیا جائے گا) اس ارشاد میں کم سے کم جو بات کہی گئی

ہے وہ ان آیات میں دیئے گئے حکم کی خلاف ورزی کی ممانعت ہے۔

وہ حکم یہ ہے کہ ابتدائی طور پر دی جانے والی طلاق ایسی صورت کے ساتھ مقرون ہو جو رجعت کو واجب کر دے۔ سنت کی جہت سے اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں القعنبی نے مالک سے، انہوں نے نافع سے، انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں حضرت ابن عمرؓ نے اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دے دی۔

حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق استفسار کیا۔ آپ نے ارشاد فرمایا (مرہ فلیراجعھا ثم لیمسکھا حتی تطھر ثم تحیض ثم تطھر ثم ان شاء امسک بعد ذلک وان شاء طلق قبل ان یمس فتلک العدۃ التی امر اللہ ان یطلق لھا النساء، اس سے کہو کہ رجوع کر لے پھر اسے روکے رکھے یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائے پھر اسے حیض آجائے پھر پاک ہو جائے پھر اس کے بعد اگر چاہے اپنے عقد میں رکھے اور اگر چاہے تو جماع کرنے سے پہلے طلاق دے دے یہی وہ عدت ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے)۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں احمد بن صالح نے، انہیں عنبسہ نے، انہیں یونس نے ابن شہاب سے، انہوں نے کہا کہ مجھے سالم بن عبداللہ نے اپنے والد حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بتایا کہ انہوں نے حیض کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق دے دی تھی۔ حضرت عمرؓ نے اس بات کا تذکرہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا جسے سن کر آپ کو غصہ آگیا پھر آپ نے فرمایا (مرہ فلیراجعھا ثم لیمسکھا حتی تطھر ثم تحیض ثم تطھر ثم ان شاء طلقھا طاھرا قبل ان یمس فذالک الطلاق للعدۃ کما امر اللہ)

سالم نے زہری کی روایت میں اور نافع مالک کی روایت میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے نقل کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں یہ حکم دیا کہ رجوع کر لیں، پھر اسے چھوڑے رکھیں یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائے۔ پھر اسے حیض آجائے پھر وہ پاک ہو جائے پھر چاہے تو اسے عقد زوجیت میں رکھیں یا چاہیں تو طلاق دے دیں۔ عطار خراسانی نے حسن کے واسطے سے حضرت ابن عمرؓ سے اس طرح کی روایت کی ہے۔

یونس، انس بن سیرین، سعید بن جبیر اور زید بن اسلم نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی

ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں رجوع کر لینے کا حکم دیا یہاں تک کہ وہ حیض سے پاک ہو جائے پھر فرمایا کہ وہ چاہیں تو طلاق دے دیں اور چاہیں تو عقد زوجیت میں رکھیں پہلی روائیں اولیٰ ہیں کیونکہ ان میں زیادہ تفصیل ہے۔ اب تو یہ واضح ہے کہ یہ تمام روایتیں ایک ہی واقعہ کے سلسلے میں مروی ہیں۔

البتہ بعض راویوں نے انہیں ہو بہو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں بیان کیا ہے اور بعض نے تفصیل کو غفلت یا نسیان کی بنا پر حذف کر دیا ہے۔ اس لیے تفصیل والی روایت پر عمل کرنا واجب ہے جس میں حیض کا ذکر بھی ہے۔ کیونکہ یہ بات تو ثابت نہیں ہوئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اس طرح بیان کیا ہو کہ اس میں تفصیل و اضافہ کا ذکر نہ ہو اور ایک دفعہ اس کا ذکر اس تفصیل کے کے ساتھ مقرون کر کے کیا ہو۔

اگر ہم اس روایت کو اس طرح لیں گے تو اس سے یہ ثابت ہو گا کہ آپ نے مفصل اور مختصر ارشاد دو الگ الگ موقعوں پر کیا ہے لیکن چونکہ ہمیں اس کا علم نہیں ہے اس لیے اس کا اثبات بھی جائز نہیں۔ اور اگر یہ مان بھی لیں کہ شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے یہ ارشاد دو الگ الگ حالتوں کے متعلق کیا ہے تو اب یا تو ان دونوں میں مقدم وہ ارشاد ہے جس میں اضافہ اور تفصیل ہے اور اضافہ و تفصیل کے بغیر جو ارشاد ہے وہ بعد کا ہے۔

اس صورت میں بعد والی روایت تفصیل والی روایت کے لیے ناسخ بن جائے گی۔ یا یہ کہ تفصیل والی روایت بعد کی ہے اس صورت میں وہ مختصر روایت کے لیئے ناسخ بن کر تفصیل اور اضافہ کو ثابت کر دے گی۔ اب ہمارے لیے ان دونوں کے تقدم و تاخر کو جاننے کے لیے ان دونوں کے ورود کی تاریخ کے علم کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ خاص طور پر جبکہ تمام راویوں نے ایک ہی واقعہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جب تقدم و تاخر کی تاریخ کا علم نہ ہو تو اضافے اور تفصیل کو دو وجوہ سے ثابت کرنا واجب ہو گا۔

اوّل یہ کہ ہر ایسی دو باتیں جن کے تقدم و تاخر کی تاریخ کا علم نہ ہو تو اس صورت میں ان دونوں کا حکم لگانا واجب ہو گا اور ایک پر دوسرے کے تقدم کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اس کی مثال ایک ساتھ ڈوب جانے والوں اور ایک ساتھ کسی عمارت کے نیچے دب کر مر جانے والوں کی ہے۔ یا جس طرح ہم ایک شخص کی طرف کیئے جانے والے دو سودوں کے متعلق کہتے ہیں۔ جب دونوں کا ثبوت مل جائے اور ان کی تاریخوں کا علم نہ ہو تو اس صورت میں یہی حکم لگایا جائے گا کہ

یہ دونوں سودے اکٹھے ہی ہوئے ہیں۔
اسی طرح ان دونوں روایتوں کی کیفیت ہے کہ ان دونوں کا ایک ساتھ حکم لگانا واجب ہے کیونکہ تقدم و تاخر کی تاریخوں کا علم نہ ہو سکا۔ اس لیے حکم کا ثبوت اس اضافے اور تفصیل کے ساتھ مقرون ہوگا جو اس میں مذکور ہیں۔ اس کی ایک اور وجہ بھی ہے وہ یہ کہ یہ چیز ثابت ہو گئی ہے کہ شارع علیہ السلام نے اس اضافے اور زائد بات کا ذکر کیا ہے، اسے ثابت رکھا ہے اور اس کے اعتبار کا اپنے اس قول (مرہ فلیراجعھا عھد حتی تطھر ثم تحیض ثم تطھر ثم طلقھا ان شاء) سے حکم دیا ہے۔
کیونکہ اضافے کی روایتیں صحیح اسناد سے مروی ہیں۔ اگر یہ اضافہ ایک وقت میں ثابت ہو اور اس میں یہ احتمال ہو کہ یہ اس روایت کی وجہ سے منسوخ ہو گیا ہو جس میں یہ اضافہ محذوف ہے اور یہ بھی احتمال ہو کہ منسوخ نہ ہوا ہو تو ہمارے لیے احتمال کی بنا پر نسخ ثابت کرنا جائز نہیں ہوگا اور اضافے کے حکم کا باقی رہنا واجب ہوگا۔
جب یہ بات ثابت ہو گئی، دوسری طرف شارع علیہ السلام نے حیض کے اندر دی جانے والی طلاق اور اس دوسری طلاق کے درمیان فرق کیا جسے حیض کے ساتھ دینے کا حکم دیا تھا اور اسے اس طہر میں دینے کی اجازت نہیں دی جو حیض کے بعد آیا تھا تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ہر دو طلاقوں کے درمیان ایک حیض کے ذریعے فصل کرنا واجب ہے اور دو طلاقوں کو ایک طہر میں اکٹھا کر دینا جائز نہیں ہے۔
اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح طہر میں طلاق دینے کا حکم دیا تھا اور حیض میں طلاق دینے سے روکا تھا اسی طرح آپ نے یہ حکم بھی دیا تھا کہ وہ اس طہر میں طلاق نہ دیں جو اس حیض کے بعد آیا تھا جس میں انہوں نے طلاق دی تھی ان دونوں حکموں میں کوئی فرق نہیں ہے
اگر یہ کہا جائے کہ امام ابوحنیفہ سے مروی ہے اگر کوئی شخص حالت طہر میں طلاق دے دے اور پھر اس میں رجوع بھی کر لے تو اس کے لیے جائز ہے کہ اسی طہر میں ایک اور طلاق بھی دے دے۔ اس طرح امام ابوحنیفہ نے اس اضافے اور تفصیل والی روایت کی خلاف ورزی کی جس کی تاکید کی تم کوشش کر رہے ہو۔
اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے اس مسئلے کا ذکر اپنی اصول فقہ کی کتاب میں کیا ہے اور ہم نے وہاں بتایا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اس طہر میں اس وقت تک دوسری طلاق دینے

سے روک دیا تھا خواہ شوہر نے رجوع ہی کیوں نہ کر لیا ہو جب تک ان دونوں طلاقوں میں ایک حیض کے ذریعے فصل نہ ہو جائے۔ یہی صحیح روایت ہے۔ رہ گئی دوسری روایت جس کا ذکر سوال کے اندر کیا گیا ہے تو اس پر عمل درآمد نہیں ہوتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اکٹھے تین طلاق دینے کی نہی ایسے واضح الفاظ میں منقول ہے کہ تاویل کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہ گئی ہے۔ ہمیں یہ روایت ابن قانع نے بیان کی، انہیں محمد بن شاذان الجوہری نے، انہیں معلی بن منصور نے، انہیں سعید بن زریق نے، انہیں عطاء الخراسانی نے حسن سے، انہیں حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے بیان کیا کہ میں نے اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں ایک طلاق دی تھی پھر میں نے اس کے بعد باقی دو قروء میں دو اور طلاقیں دینے کا ارادہ کر لیا۔

یہ خبر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی پہنچی اس پر آپ نے فرمایا (یا ابن عمر ما ھکذا امرک اللہ انک قد اخطأت السنۃ والسنۃ ان تستقبل الطھر فتطلق لکل قرء، اے عمر کے بیٹے! اللہ نے تمہیں اس طرح کرنے کا حکم تو نہیں دیا تھا۔ تم نے سنت کا طریقہ چھوڑ دیا ہے، سنت کا طریقہ یہ ہے کہ تم طہر کی حالت کا انتظار کرتے اور پھر ہر قرء یعنی طہر پر ایک طلاق دیتے) پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے رجوع کر لینے کا حکم دیا چنانچہ میں نے رجوع کر لیا، پھر فرمایا کہ جب وہ حالتِ طہر میں آجائے تو اس وقت طلاق دے دو یا عقد زوجیت میں باقی رکھو۔

اس پر میں نے عرض کیا کہ آپ کا کیا ارشاد ہے؟ اگر میں اسے تین طلاق دے دوں تو مجھے رجوع کرنے کی گنجائش باقی رہے گی، یہ سن کر آپ نے نفی میں جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ "وہ بائن ہو جائے گی اور اس طرح طلاق دینا معصیت کی بات ہو گی" اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح طور سے فرما دیا کہ تین طلاق معصیت ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابن عمرؓ کے واقعہ کی تمام روایتوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب طہر کا ذکر فرمایا جو کہ طلاقِ سنت واقع کرنے کا وقت ہے تو یہ بھی فرمایا (ثم لیطلقھا ان شاء، پھر اگر چاہے تو اسے طلاق دے دے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین یا اس سے کم کی تخصیص نہیں کی تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ آپ کا یہ حکم ایک ساتھ دو یا تین طلاق دینے کے اطلاق پر محمول ہو گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے سابقہ بیان سے جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ دو طلاقوں کے درمیان ایک حیض کے ذریعے فصل کرنا واجب ہے، پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم

نے ایجاب کے اس حکم پر اپنے قول (ثُمَّ لیطلقہا ان شاء) کو عطف کیا، تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ آپ نے اپنے اس قول سے ایک طلاق کا ارادہ کیا ہے۔ ایک سے زائد کا نہیں۔ کیوں کہ یہ بات محال ہے کہ ابتدا میں جس صورت کو آپ نے دو طلاقوں کے درمیان حیض کے ذریعے فصل کر کے واجب کر دیا تھا اور جس کا مقتضیٰ یہ تھا کہ دو طلاقوں کو جمع کرنے کی ممانعت ہو گئی تھی۔

—— اسی کو منسوخ کرنے کا آپ پھر ارادہ کر لیں۔ کیونکہ یہ جائز ہی نہیں ہے کہ ایک ہی خطاب میں ایک حکم کا ناسخ اور منسوخ یعنی وہ حکم دونوں ایک ساتھ مذکور ہوں۔ اس لیے کہ نسخ اسی وقت درست ہوتا ہے جبکہ حکم کو استقرار حاصل ہو جائے اور اس پر عمل کی قدرت پیدا ہو جائے۔
آپ نہیں دیکھتے کہ ایک ہی خطاب میں یہ کہنا درست نہیں کہ "میں نے تمھارے لیے درندے جائز کر دیئے ہیں اور میں نے ان کی ممانعت بھی کر دی ہے" اس لیے کہ خطاب کی یہ صورت ایک بے کار مشغلہ ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات بے کار مشغلے سے مبرّا اور منزّہ ہے۔
جب یہ بات ثابت ہو گئی تو یہ معلوم ہو گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (ثم لیطلقہا ان شاء) اس حکم پر مبنی ہے جو ابتدائے خطاب میں گذر چکا ہے اور وہ حکم یہ ہے کہ ایک طہر میں دو طلاقیں جمع نہ کی جائیں —— نیز اگر یہ لفظ ایک طہر میں دو طلاقوں کو جمع کرنے کی ممانعت کی دلالت سے خالی ہوتا تو پھر بھی یہ اس کی اباحت پر دلالت نہ کر سکتا۔ کیونکہ اس لفظ کا ورود علی الاطلاق ہوا ہے اور ماقبل میں ذکر کردہ امور کے تذکرے سے خالی ہے۔
اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (ثم لیطلقہا ان شاء) کے الفاظ ایک سے زائد طلاق کا تقاضا نہیں کرتے۔ یہی بات ہم ان تمام اوامر کے متعلق کہتے ہیں جو اس امر کی نظائر ہیں اور وہ بات یہ ہے کہ اس قسم کا امر اسم کے تحت آنے والے تمام مدلولات میں کم سے کم کا تقاضا کرتا ہے۔ اور کسی دلالت کی بنا پر اس کا رخ اکثر کی طرف موڑ جاتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص کسی سے کہے کہ "میری بیوی کو طلاق دے دو" اب اس شخص کے لیے اس امر کے تحت جو طلاق دینا جائز ہو گیا ہے اس کی تعداد ایک ہے۔ ایک سے زائد نہیں۔
اسی لیے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی آقا اپنے غلام سے کہے کہ "نکاح کر لو" تو اس امر کے تحت وہ صرف ایک عورت سے نکاح کر سکتا ہے۔ اگر اس نے دو سے نکاح کر لیا تو

کسی ایک سے بھی نکاح درست نہیں ہوگا۔ اِلّا یہ کہ آقا کہے کہ میں نے دو کی نیت کی تھی۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول (فلیطلقھا ان شاء) صرف ایک طلاق کا مقتضی ہے اور ایک سے جو زائد ہوگی اس کا ثبوت کسی دلالت کی بنا پر ہی ہوگا۔

ہم نے کتاب وسنت سے یہ دلالت مہیا کر دی ہے جو ایک ہی فقرے میں دو یا تین طلاقوں کو جمع کرنے کی ممانعت کی وضاحت کرتی ہے۔ اس مسئلے پر سلف کا اتفاق بھی منقول ہے۔ ان میں سے ایک وہ روایت ہے جو اعمش نے ابو اسحٰق سے، انہوں نے ابوالاحوص سے، انہوں نے عبداللہؓ سے کی ہے کہ "طلاق سنت یہ ہے کہ حالتِ طہر میں جس میں ہمبستری نہ ہوئی ہو ایک طلاق دے پھر جب حیض آجائے اور حیض سے فارغ ہوکر پاک ہوجائے تو دوسری طلاق دیدے۔

ابراہیم نخعی سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ زہیر نے ابو اسحاق سے، انہوں نے ابوالاحوص سے اور انہوں نے حضرت ابو عبداللہؓ سے روایت کی ہے کہ حقیقت میں جو طلاق ہے وہ یہ ہے کہ ہر طہر میں ایک طلاق دے دے اور جماع نہ کرے، اگر رجوع کرنے کا ارادہ ہوجائے تو رجوع کرلے اور دو آدمیوں کو اس کا گواہ بنالے اور اگر دوسری مرتبہ دوسری طلاق دے تو بھی اسی طرح کرے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ)۔

ابن سیرین نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ اگر لوگ طلاق کے درست طریقے کو اختیار کرلیتے تو کوئی شخص بھی اپنی بیوی کو طلاق دے کر نادم نہ ہوتا۔ وہ درست طریقہ یہ ہے کہ حالتِ طہر میں جماع کیئے بغیر ایک طلاق دے دے، اگر رجوع کرنے کا ارادہ ہوجائے تو رجوع کرلے اور اگر اس کے راستے سے ہٹ جانے کا ارادہ ہو تو ہٹ جائے۔

ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں حمید بن مسعدہ نے، انہیں اسماعیل نے، انہیں ایوب نے عبداللہ بن کثیر نے مجاہد سے روایت کی کہ میں عبداللہ بن عباسؓ کے پاس تھا ایک شخص آیا اور کہنے لگا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاق دے دی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ یہ سن کر خاموش رہے۔ میں نے یہ سمجھا کہ شاید آپ اس کی بیوی کو اس کی طرف لوٹا دیں گے۔ پھر آپ یوں گویا ہوئے "تم میں سے کوئی حماقت کر بیٹھتا ہے پھر آوازیں دیتا ہے، ابن عباسؓ! ذرا میری مدد کرنا، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے (وَمَنْ یَّتَّقِ اللّٰہَ یَجْعَلْ لَّہٗ مَخْرَجًا، اور جو شخص اللہ تعالیٰ سے ڈرتا رہے گا اللہ تعالیٰ اس کے لئے کوئی نہ کوئی سبیل پیدا فرما دے گا"

پھر اس شخص سے مخاطب ہوکر فرمایا: "تو نے تقویٰ اختیار نہیں کیا اب تیرے لیے مجھے

کوئی سبیل نظر نہیں آرہی ہے۔ تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس کے نتیجے میں تیری بیوی تیرے ہاتھ سے نکل گئی، وہ اب بائن ہو چکی ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے (یٰٓاَیُّهَا النَّبِیُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ، اے نبی! ان سے کہہ دو کہ تم عورتوں کو طلاق دینے لگو تو ان کی عدت پر طلاق دو) یعنی عدت سے قبل۔

حضرت عمران بن حصینؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ان سے آکر کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاق دے دی ہے، یہ سن کر حضرت عمرانؓ نے فرمایا: "تو اپنے رب کا گنہگار ہوا اور تیری بیوی تجھ پر حرام ہو گئی"۔ ابو قلابہ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ سے ایک شخص کے متعلق مسئلہ دریافت کیا گیا جس نے اپنی بیوی کو ہمبستری سے قبل تین طلاق دے دی تھی، حضرت عمرؓ نے فرمایا: "جس شخص نے ایسا کیا میرا خیال ہے کہ وہ گنہگار ہوا"۔

ابن عون نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ لوگ ایسے شخص کو سخت سزا دیتے تھے جو اپنی بیوی کو ایک ہی مجلس میں تین طلاق دیتا"۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جب کوئی شخص آپ کے پاس لایا جاتا جس نے ایک مجلس میں اپنی بیوی کو تین طلاق دے دی ہو تو آپ اس کی خوب پٹائی کرتے اور پھر میاں بیوی کو علیحدہ کر دیتے، ان تمام صحابہؓ کرام سے ایک ساتھ تین طلاقوں کی ممانعت ثابت ہو گئی اور اس کے خلاف کسی صحابی سے کوئی روایت منقول نہیں۔ اس طرح یہ اجماع ہو گیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے بیماری میں اپنی بیوی کو تین طلاق دے دی تھی اور کسی نے اس پر نکتہ چینی نہیں کی تھی۔ اگر ایک ساتھ تین طلاق دینا ممنوع ہوتا تو حضرت عبدالرحمٰنؓ کبھی ایسا نہ کرتے، اور دوسرے صحابہؓ کرام کی طرف سے ان پر نکتہ چینی نہ ہونا اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ بات ان کے لیے درست تھی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مذکورہ بالا واقعہ میں کہیں یہ ذکر نہیں ہے کہ حضرت عبدالرحمٰنؓ نے ایک فقرے میں تین طلاقیں دی تھیں بلکہ اس واقعہ کا راوی یہ کہنا چاہتا تھا کہ حضرت عبدالرحمٰنؓ نے تین طلاق اس طریقے سے دی تھی جو ان کے لیے جائز تھا۔ یہ بات ان روایات میں بیان کی گئی ہے جنہیں راویوں کی ایک جماعت نے زہری سے نقل کیا ہے، زہری نے طلحہ بن عبداللہ بن عوف سے یہ روایت کی ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے اپنی بیوی تماضر کو دو طلاقیں دیں پھر اپنی بیماری کے دوران بیوی سے کہا کہ جب تم مجھے حیض سے پاک ہونے

کی اطلاع دو گی تو میں تمھیں طلاق دے دوں گا۔

اس روایت میں یہ بات بیان کی گئی ہے کہ انہوں نے اپنی بیوی کو ایک ساتھ تین طلاقیں نہیں دیں۔ فاطمہ بنت قیس کی روایت میں بھی اس سے ملتی جلتی بات کہی گئی ہے۔ ہمیں اس کی روایت محمد بن بکر نے کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں موسیٰ بن اسماعیل نے، انہیں ابان بن یزید عطار نے، انہیں یحییٰ بن ابی کثیر نے، انہیں ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن نے کہ فاطمہ بنت قیس نے ان سے بیان کیا کہ ابوحفص بن المغیرہ نے انہیں طلاق دے دی۔

حضرت خالد بن الولید اور بنو مخزوم کے چند دوسرے افراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور آکر سارا ماجرا سنایا کہ ابوحفص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں اور اس کے لیے تھوڑا سا خرچ چھوڑ گیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "اسے کوئی خرچ نہیں ملے گا" راوی نے اس کے بعد بقیہ حدیث بھی بیان کر دی۔

اب ایک ساتھ تین طلاق کا قائل یہ استدلال کرتا ہے کہ جب بنو مخزوم کے افراد نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ عرض کیا کہ ابوحفص نے تین طلاقیں دے دی ہیں تو آپ نے نکیر نہیں کی۔ لیکن یہ روایت ایسی ہے کہ اس میں جو بات اجمالاً بیان کی گئی ہے دوسری روایت میں اس کی تفصیل آگئی ہے۔

محمد بن بکر نے ہمیں یہ روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں یزید بن خالد رملی نے انہیں لیث نے عقیل سے، انہوں نے ابن شہاب سے، انہوں نے ابوسلمہ سے، انہوں نے فاطمہ بنت قیس سے کہ وہ ابوحفص بن المغیرہ کے عقد میں تھیں، انہوں نے اسے تین میں آخری طلاق دے دی تھی، پھر فاطمہ نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھی گئی تھی۔ پھر راوی نے باقی ماندہ حدیث کی روایت کی۔

ابوداؤد نے کہا ہے کہ صالح بن کیسان، ابن جریج اور شعیب بن حمزہ سب نے زہری سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ اس روایت میں اس بات کی تفصیل آگئی ہے جسے پچھلی روایت میں اجمالاً بیان کیا گیا تھا کہ انہوں نے فاطمہ کو تین میں سے آخری طلاق دے دی تھی۔ یہ روایت پہلی روایت سے اولیٰ ہے کیونکہ معاملے کی اصل حقیقت کے متعلق اطلاع دی گئی ہے جبکہ پہلی روایت میں یہ خبر دی گئی ہے کہ انہوں نے فاطمہ کو ایک ساتھ تین طلاق دے دی تھی۔

اس روایت کو اس روایت پر محمول کیا جائے گا جس میں ذکر ہے کہ انہوں نے تین طلاقیں

متفرق طور پر دی تھیں۔ ہم نے کتاب وسنت اور اتفاق سلف کے جو دلائل بیان کیے ہیں ان سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایک ساتھ تین طلاق دینا ممنوع ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ گذشتہ سطور میں ہم نے (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) سے یہ ثابت کیا تھا کہ آیت ایک کلمہ میں دو طلاقوں کو جمع کرنے کی ممانعت پر دلالت کر رہی ہے۔ اس دلالت کے ساتھ ساتھ آیت اس بات کی بھی دلیل ہے کہ مرد کو ایک طہر میں دو طلاقیں دینے کی اجازت ہے کیونکہ آیت سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ دو طلاقوں کو دو طہر میں متفرق کر دیا جائے آیت میں تو صرف یہ ذکر ہے کہ دو طلاقیں دو مرتبہ دی جائیں اور یہ چیز اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ایک طہر میں دو مرتبہ دو طلاقیں دینا مباح ہو جائے۔

جب ایک طہر میں دو طلاقیں دو لفظوں کے ذریعے دینا جائز ہو گیا تو دو طلاقیں ایک لفظ کے ذریعے دینا بھی جائز ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ کسی نے ان دونوں صورتوں میں فرق نہیں کیا ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ بات اس وجہ سے غلط ہے کہ اگر اس کا اعتبار کر لیا جائے تو اس سے کتاب اللہ کے لفظ کو ساقط کرنا اسے سرے سے نظر انداز کرنا اور اس کے فائدے کو زائل کر دینا لازم آئے گا۔ ہر ایسا قول جو لفظ کے حکم کو ختم کر رہا ہو اسے ساقط سمجھا جائے گا۔

یہ قول لفظ کے فائدے کو ساقط کرنے اور اس کے حکم کو زائل کرنے کا سبب اس طرح بنتا ہے کہ قولِ باری (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) کا تقاضا تو یہ ہے کہ دو طلاقیں متفرق طور پر دی جائیں اور انہیں ایک لفظ میں اکٹھا نہ کیا جائے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

لیکن اگر معترض کا یہ قول تسلیم کر لیا جائے کہ یہ دو طلاقیں ایک طہر میں متفرق طور پر دی جا سکتی ہیں تو اس کے نتیجے میں ان دونوں کو ایک فقرے میں اکٹھا کر دینے کی اباحت لازم آئے گی اور اس اباحت کی صورت میں لفظ کے حکم کو ختم کر دینا لازم آئے گا اور جب ایک طہر میں ان دو طلاقوں کو متفرق طور پر یا ایک ساتھ دینے پر پابندی لگا دیں گے اور دو طہر میں اس کی اباحت کر دیں گے تو اس لفظ کے حکم کا رفع لازم نہیں آئے گا بلکہ اس طریقے سے بعض مواقع پر اس پر عمل کی صورت نکل آئے گی اگرچہ بعض مواقع پر نہیں نکلے گی۔

اس طرح ہمارے قول کے نتیجے میں ان دونوں طلاقوں کو دو طہر میں متفرق کر دیا جائے تو لفظ کا حکم مرتفع نہیں ہوتا بلکہ اس سے لفظ کی تخصیص لازم آتی ہے۔ کیونکہ لفظ تفریق کو واجب کر

رہا تھا اور سب کا اس پر اتفاق تھا کہ جب یہ تفریق لفظ کے ذریعے واجب ہو گئی تو یہ تفریق دو طہر میں ہو گی۔

اس لیے ہم نے سب کے اتفاق کی دلالت اور لفظ پر عمل کی بنا پر ایک طہر میں ان دونوں کی تفریق کی تخصیص کر دی اور اس صورت کو لفظ کے حکم سے خارج کر دیا۔ کیونکہ ہم جس وقت بھی ایک طہر میں اس تفریق کی اباحت کر دیں گے اس کی وجہ سے لفظ کو سرے سے ہی نظر انداز کرنا لازم آئے گا اور اس طرح طلاق کے لیئے (مَرَّتَانِ) کے لفظ کا ذکر اور عدم ذکر دونوں برابر ہو جائیں گے۔ اس بنا پر یہ قول قابلِ قبول نہیں اور اسے مسترد کیا جاتا ہے۔

جو لوگ ایک ساتھ تین طلاق کی اباحت کے قائل ہیں انہوں نے عویمر عجلانی کے واقعے سے بھی استدلال کیا ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میاں بیوی کے درمیان لعان کرایا تھا جب دونوں لعان سے فارغ ہوئے تو عویمر نے کہا اس لعان کے بعد اگر " میں اسے اپنی زوجیت میں رکھوں گا تو جھوٹا ثابت ہو جاؤں گا اس لیے اسے میں تین طلاق دیتا ہوں "۔ اور قبل اس کے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم دونوں کی علیحدگی کا اعلان کریں کہ وہ اپنی بیوی کو چھوڑ کر چلا گیا۔

اس واقعے سے استدلال کرنے والے کا کہنا یہ ہے کہ عویمر نے جب اپنی بیوی کو ایک لفظ میں تین طلاقیں دے دیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر اس کی نکیر نہیں کی جس سے اس کی اباحت کی دلیل حاصل ہو گئی۔ امام شافعی کے لیئے جو اس قول کے قائل ہیں۔

—— اس واقعے سے استدلال کرنا درست نہیں ہو گا اس لیے کہ ان کے مسلک کے مطابق لعان کی صورت میں جب مرد لعان سے فارغ ہوتا ہے تو اس کے ساتھ علیحدگی واقع ہو جاتی ہے یعنی عورت کے لعان سے قبل، اس لیے اگر شوہر طلاق دے بھی دے تو یہ طلاق عورت کو لاحق نہیں ہوتی۔ اس لیئے محولہ بالا صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایسی طلاق پر عویمر کی نکیر کیوں کرتے جو سرے سے واقع ہی نہیں ہوئی اور جس کا حکم ثابت ہی نہیں ہوا۔

اگر یہ پوچھا جائے کہ پھر تمہارے مسلک کے مطابق عویمر کے اس فعل کی کیا توجیہہ ہو گی تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ عدت پر طلاق دینے کے نفاذ اور ایک طہر میں دو طلاقوں کو یکجا کر دینے کی ممانعت سے پہلے کا ہو۔ اس بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عویمر کی نکیر نہیں کی۔ اس میں اس تاویل کی بھی گنجائش ہے کہ چونکہ لعان کی بنا پر طلاق کے بغیر ہی علیحدگی ہو کر رہنی تھی اس بنا پر طلاق کے ذریعے اس علیحدگی کو لازم کرنے کے فعل کی حضور صلی اللہ علیہ

وسلم نے نکیر نہیں کی۔

ہم نے امام مالک، لیث بن سعد، اوزاعی اور الحسن بن حی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک طلاق سنت یہ کہ شوہر بیوی کو صرف ایک طلاق دے دہ اپنی جگہ ہے لیکن متفرق طہر میں تین طلاق کی اباحت پر قولِ باری (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ) دلالت کر رہا ہے۔ اس قولِ باری میں دو طلاقوں کی اباحت مذکور ہے۔ جب ہمارا اس پر اتفاق ہو گیا کہ ایک طہر میں دو طلاقوں کو یکجا نہ کرے تو ضروری ہو گیا کہ ان دو طلاقوں کے حکم کو دو طہر میں استعمال کیا جائے۔

دوسری طرف یہ مروی ہے کہ قولِ باری (اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ) تیسری طلاق کے لیے ہے اس میں گویا شوہر کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ رجوع کرنے سے پہلے تیسری طلاق دے دے۔ اس پر قولِ باری (يٰۤاَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) بھی دلالت کرتا ہے کیونکہ یہ عدت پر تیسری طلاق کے حکم کو متضمن ہے۔ اس لیے کہ شارع علیہ السلام کے بیان کے مطابق اسے عدت کے اوقات پر طلاق دی جائے۔

چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ليطلقها طاهرًا من غير جماع او حاملا قد استبان حملها فتلك العدة التي امر الله ان تطلق لها النساء) اب جبکہ اس سے مراد اوقاتِ طہر ہے تو یہ حکم تین طلاق کو شامل ہو گیا جیسا کہ قولِ باری ہے (اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ) اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ تمام ایام میں غروب آفتاب کے وقت نماز کے فعل کی تکرار کی جائے۔

اسی طرح قولِ باری (فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) ہے چونکہ یہ فقرہ اوقاتِ طہر سے عبارت ہے تو یہ تمام اوقات میں طلاق کی تکرار کا مقتضی ہے نیز یہ بات ہے کہ جب شوہر کے لیے پہلے طہر میں طلاق واقع کرنا جائز ہو گیا کہ وہ پاک تھی اور ہمبستری بھی نہیں ہوئی تھی اور طہر کا زمانہ بھی ایسا تھا کہ اس میں کوئی اور طلاق واقع نہیں ہوئی تھی تو اسی علت کی بنا پر دوسرے طہر میں بھی اس لیے طلاق دینا جائز ہے۔

نیز یہ بات بھی ہے کہ جب سب کا اتفاق ہے کہ اگر اس نے رجوع کر لیا ہو تو پھر بھی دوسرے طہر میں اسے طلاق دینا جائز ہو گا تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ اگر اس نے رجوع نہ کیا ہو تو اس معنی کے وجود کی بنا پر جس کی وجہ سے پہلے طہر میں طلاق واقع کرنا جائز ہو گیا تھا۔

اب بھی طلاق دینا جائز ہو جائے۔ کیونکہ طلاق کی اباحت اور اس کی ممانعت کے سلسلے میں رجوع کے فعل کا کوئی کردار نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے بیوی سے رجوع کر لیا اور پھر اسی طہر میں اس سے ہمبستری بھی کر لی تو اب طہر میں طلاق دینا اس کے لیے جائز نہیں ہو گا اور طلاق کی اباحت میں رجوع کے فعل کا کوئی اثر نہیں ہو گا۔ اس بنا پر یہ ضروری ہو گیا کہ دوسرے طہر میں رجوع سے قبل اس کے لیے طلاق دینے کا جواز ہو جس طرح کہ رجوع نہ کرنے کی صورت میں اس کا جواز تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ دوسری اور تیسری طلاق کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ اگر اس نے اس سے جدائی کا ارادہ ہی کر لیا تو یہ کام ایک طلاق سے بھی چل سکتا ہے وہ اس طرح کہ ایک طلاق کی عدت گذر جانے تک اسے چھوڑے رکھے، عدت گذرنے کے ساتھ ہی تعلق ختم ہو جائے گا۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللهِ هُزُوًا) اللہ کی آیات کو مذاق نہ بناؤ۔ دوسری طلاق کی اباحت میں خواہ رجوع کر چکا ہو یا نہ کیا ہو اور رجوع کرنے کی صورت میں طلاق کی اباحت میں اور رجوع نہ کرنے کی صورت میں ان دونوں کی مخالفت میں بھی فرق ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دوسری اور تیسری طلاق واقع کرنے کے بہت سے فوائد ہیں جو شوہر کو فوری طور پر حاصل ہو سکتے ہیں اور اگر وہ یہ طلاقیں نہ دے تو اسے یہ فوائد حاصل نہیں ہو سکتے۔ ایک تو یہ کہ عدت گذرنے سے پہلے تیسری طلاق کے ساتھ ہی شوہر سے اس کا تعلق منقطع ہو جائے گا اور وہ اس سے علیحدہ ہو جائے گی۔ اس دوران اگر شوہر مر گیا تو وہ میراث کی حقدار نہیں ہو گی۔ پھر اس دوران شوہر بیوی کی بہن سے نکاح کر سکتا ہے اور اس کے سوا چار بیویوں کی تعداد پوری کر سکتا ہے۔

یہ مسئلے ان حضرات کے قول کی روشنی میں بتائے جا رہے ہیں جن کے نزدیک بیوی کی عدت میں شوہر کے لیئے ایسا کرنا جائز ہوتا ہے۔ اس لیے دوسری اور تیسری طلاق فوائد و حقوق سے خالی نہیں ہے جو شوہر کو حاصل ہو جائیں گے۔ اس لیے یہ لغو اور ٹھکرا دیئے جانے کے قابل نہیں ہے دوسری اور تیسری طلاق کی وجہ سے شوہر کے لیے پہلی طلاق کے بعد باقی دو طلاقیں اوقاتِ سنت میں دینا جائز ہو گیا جس طرح رجوع کرنے کی صورت میں ایسا کرنا جائز تھا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

طلاق کی تعداد میں کمی بیشی مرد یعنی شوہر کے لحاظ سے ہونے کے متعلق اختلاف کا ذکر

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف اور ان کے بعد آنے والے فقہاء امصار میں اس پر اتفاق ہے ہے کہ اگر میاں بیوی دونوں مملوک ہوں تو وہ اس قول باری (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) کے حکم میں داخل نہیں ہیں۔ ان کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ غلامی طلاق کی تعداد میں کمی کو واجب کر دیتی ہے۔ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہؓ کا قول ہے کہ عورتوں کے لحاظ سے ہے۔ یعنی جب عورت آزاد ہوگی تو اس کی طلاقوں کی تعداد تین ہوگی خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام، اور اگر بیوی لونڈی ہوگی تو اس کی طلاقوں کی تعداد دو ہوگی خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام۔

امام ابوحنیفہ، ابویوسف، زفر، محمد، سفیان ثوری، حسن بن صالح کا یہی قول ہے۔ حضرت عثمانؓ حضرت زید بن ثابت اور حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ طلاق مردوں کے لحاظ سے ہے یعنی شوہر اگر غلام ہو تو اسے زیادہ سے زیادہ دو طلاقیں دینے کا حق ہے خواہ اس کی بیوی آزاد ہو یا لونڈی، اور شوہر اگر آزاد ہو تو تین طلاقیں دے سکتا ہے خواہ بیوی آزاد ہو یا لونڈی۔

امام مالک اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ میاں بیوی میں سے غلامی جس کے ساتھ ہوگی اس کے لحاظ سے طلاق کی تعداد میں کمی بیشی ہوگی۔ عثمان البتی کا یہی قول ہے۔ ہشیم نے منصور سے، انھوں نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ طلاق کے معاملے میں آقا کے ہاتھ میں اختیار ہے۔ خواہ غلام نے اس کی اجازت دی ہو یا نہ دی ہو۔

پھر حضرت ابن عباسؓ یہ آیت پڑھتے (ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوْكًا لَّا يَقْدِرُ عَلٰى شَيْءٍ۔ اللہ نے ایک مثال بیان کی۔ ایک غلام ہے جو کسی کی ملکیت میں ہے اور وہ کوئی کام

کرنے کی قدرت نہیں رکھتا)

ہشام ابوالزبیر سے، انھیں نے ابومعبد سے جو حضرت ابن عباسؓ کے آزاد کردہ غلام تھے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے پاس ایک غلام تھا جس نے اپنی بیوی کو دو طلاقیں دے دی تھیں۔ حضرت ابن عباسؓ نے اس سے کہا: تیری ماں مرے، بیوی سے رجوع کر لے کیونکہ اس معاملے کا تجھ سے کوئی تعلق نہیں ہے" غلام نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا اس پر حضرت ابن عباسؓ نے اس سے فرمایا: یہ تیری ہی بیوی ہے اسے جا کر بسا"

یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی رائے میں طلاق واقع ہو جاتی اگر آپ اس سے رجوع کرنے کے لیے نہ کہتے۔ آپ کا یہ قول کہ "ھی لک" (یہ تمھاری ہے) اس پر دلالت کرتا ہے کہ بیوی لونڈی تھی اور یہ جائز ہے کہ شوہر آزاد ہو۔ اگر دونوں مملوک ہوتے تو اس میں کوئی اختلاف نہ ہوتا کہ ان دونوں کی غلامی سے طلاق کی تعداد گھٹ گئی۔

ایک اور روایت بھی ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک غلام کی طلاق کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اس بات کی روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کرتے ہیں۔ اس حدیث کی روایت ہمیں محمد بن بکر نے کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں زہیر بن حرب نے، انھیں یحییٰ بن سعید نے، انھیں علی بن المبارک نے، انھیں یحییٰ بن کثیر نے، انھیں عمر بن معتب نے بتایا کہ انھیں ابوحسن نے جو بنی نوفل کا آزاد کردہ غلام تھا کہ انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ایک غلام کے متعلق پوچھا تھا جس کی زوجیت میں ایک لونڈی تھی اور اس نے اسے دو طلاقیں دے دی تھیں۔ پھر دونوں آزاد ہو گئے۔

آیا اب وہ اپنی سابقہ بیوی کو پیغام نکاح دے سکتا ہے؟ حضرت ابن عباسؓ نے اثبات میں جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی یہی فیصلہ دیا تھا۔ ابوداؤد کہتے ہیں کہ میں نے احمد بن حنبل سے سنا کہ عبدالرزاق نے بتایا کہ ابن المبارک نے عمر بن معتب سے پوچھا کہ یہ ابوحسن کون ہے (جس سے عمر نے یہ روایت کی ہے) اس نے تو یہ روایت کر کے ایک بھاری پتھر اپنے اوپر لاد لیا ہے۔ ابوداؤد کہتے ہیں کہ اس ابوحسن سے زہری نے روایت کی ہے۔ یہ فقہاء میں سے تھے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اجماع سے اس روایت کی تردید ہو جاتی ہے اس لیے کہ صدر اول یعنی صحابہ اور تابعین اور ان کے بعد آنے والے فقہاء میں اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے

کہ میاں بیوی اگر مملوک ہوں تو شوہر کی دو طلاقوں سے بیوی اس کے اوپر حرام ہو جاتی ہے اور جب تک کسی اور سے نکاح کر کے اس سے طلاق نہ لے لے اس وقت تک سابق شوہر کے لیے حلال نہیں ہوتی۔

طلاق کی تعداد میں بیوی کی شرعی حیثیت کا لحاظ کیا جاتا ہے اس پر حضرت عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایت دلالت کرتی ہے جو انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے۔ آپ نے فرمایا (طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتھا حیضتان۔ لونڈی کی طلاق کی تعداد دو ہے اور اس کی عدت کی مدت بھی دو حیض ہے) اس روایت کی سند کے متعلق گفتگو پہلے گزر چکی ہے۔ عدت کی مدت کی کمی کے سلسلے میں امت نے ان دونوں حدیثوں پر عمل کیا ہے۔

اگرچہ یہ دونوں حدیثیں خبر واحد کی شکل میں مروی ہیں لیکن امت کے اس عمل کی وجہ سے ان کی حیثیت تواتر کے درجہ تک پہنچی ہوئی ہے۔ کیونکہ ایسے اخبار آحاد جنھیں قبولیت عامہ حاصل ہو جائے وہ ہمارے نزدیک تواتر کے درجہ پر پہنچ جاتے ہیں۔ اس کے ثبوت میں دلائل ہم نے کئی مقامات پہ بیان کر دیے ہیں۔

شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جب یہ فرمایا کہ (وعدتھا حیضتان) تو یہ فرق نہیں کیا کہ اس کا شوہر آزاد ہے یا غلام، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ طلاق کی تعداد میں بیوی کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ شوہر کا۔

ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ غلامی تعدد طلاق کو کم کر دینے کا سبب ہے جس طرح کہ یہ حدود، یعنی مقررہ شرعی سزاؤں میں کمی کر دیتی ہے۔ اب اگر کسی کو حد لگ رہی ہو تو اس میں اس شخص کی غلامی کا اعتبار کیا جائے گا جسے حد لگ رہی ہو نہ کہ اس کا جو حد لگا رہا ہے۔

ٹھیک اسی طرح طلاق کی تعداد میں کمی کے اندر اس کی غلامی کا اعتبار کیا جائے گا جس پر طلاق آ رہی ہو نہ کہ اس کا جو طلاق دے رہا ہو اور یہ عورت ہوتی ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ شوہر خواہ آزاد ہی ہو لیکن بیوی لونڈی ہونے کی صورت میں وہ مسنون طریقے پر تین طلاقوں کی تفریق کا مالک نہیں ہوگا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر وہ تین طلاقیں تین طہریں میں دینا چاہے تو ایسا کرنا اس کے لیے ممکن نہیں ہوگا کیونکہ دو طلاقوں کے ساتھ ہی وہ عورت اس سے بائن ہو

جائے گی۔

اگر شوہر تینوں طلاقوں کا مالک ہوتا تو مسنون طریقے پر انہیں متفرق طور پر دینے کا بھی مالک ہوتا جس طرح کہ بیوی کے حرّہ ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ بیوی اگر لونڈی ہو تو شوہر تین طلاقوں کا مالک ہی نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم!

تین طلاقوں کے واقع ہونے کی دلیل کا ذکر جبکہ وہ اکٹھی دی جائیں

ابوبکر حصاص کہتے ہیں کہ تین طلاقیں ایک ساتھ دینے سے اگرچہ رد کا گیا ہے لیکن قول باری (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ ۔ ان کے واقع ہو جانے پر دلالت کرتا ہے۔ وہ اس طرح کہ قول باری (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) نے دو طلاقوں کی صورت میں حکم باری بیان کر دیا ہے جب شوہر ان الفاظ میں طلاق دے "انت طالق انت طالق فی طہر واحد" (ایک ہی طہر میں تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے) ہم نے پہلے یہ بیان کر دیا ہے کہ اس طرح طلاق دینا خلاف سنت ہے۔

اب جبکہ آیت کے مضمون میں اس طریقے پر دو طلاق کے واقع ہو جانے کے جواز کا حکم موجود ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر ایک لفظ میں دو طلاقیں دی جائیں تو وہ بھی واقع ہو جائیں گی اس لیے کہ کسی نے ان دونوں صورتوں میں فرق نہیں کیا ہے۔ ایک اور وجہ سے بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے۔

قول باری ہے (فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ ۔ وہ اس کے لیے اس وقت تک حلال نہیں ہو گی جب تک کسی اور شخص سے نکاح نہ کر لے) اس میں اللہ تعالیٰ نے دو طلاقوں کے بعد تیسری طلاق پر شوہر کے لیے اس کے حرام ہو جانے کا حکم لگا دیا اور یہ فرق نہیں رکھا کہ اس نے یہ دو طلاقیں ایک طہر میں دی ہیں یا متفرق طہروں میں۔ اس لیے یہ ضروری ہوا کہ تینوں طلاقوں کے واقع ہونے کا حکم لگا دیا جائے خواہ اس نے یہ تینوں طلاقیں مسنون طریقے سے دی ہوں یا غیر مسنون طریقے سے، مباح طور پر دی ہوں یا غیر مباح طور پر۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے ابتدا میں آپ نے بتایا تھا کہ اس سے مراد وہ طلاق ہے جس کی ترغیب دی گئی ہے اور جس کو اختیار کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اب ایک

ساتھ تین طلاقیں دینا آپ کے نزدیک غیر مسنون ہے تو آپ غیر مباح طریقے سے طلاق دینے کے حق میں اس آیت سے کیسے استدلال کر سکتے ہیں جبکہ آیت اس غیر مباح طریقے کو متضمن ہی نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت ان تمام صورتوں پر دلالت کر رہی ہے جن میں شوہر نے دونوں یا تینوں طلاقیں ایک ساتھ خلاف سنت طریقے پر دی ہوں اور اس پر بھی کہ مسنون اور پسندیدہ طریقہ متفرق طور پر مختلف طہروں میں انھیں واقع کرنا ہے۔ اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ یہ تمام صورتیں آیت میں مراد ہوں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر یہ کہا جاتا کہ تین طلاقیں متفرق طہروں میں دے دو اور اگر تینوں ایک ساتھ دے دو گے تو واقع ہو جائیں گی" تو ایسا کہنا جائز ہوتا۔

جب یہ دونوں باتیں ایک دوسری کی منافی نہیں ہیں اور آیت میں بھی ان دونوں کا احتمال ہے تو آیت کو ان دونوں باتوں پر محمول کرنا واجب ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس آیت کا جو معنی ہے اسے قول باری (فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) کے معنی پر محمول کیا جانا چاہیے۔ جس کی تشریح شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان الفاظ میں کر دی ہے کہ عدت پر طلاق دینے کا یہ مطلب ہے کہ اگر شوہر تین طلاقیں دینا چاہے تو تین طہروں میں دے۔ شوہر جب اس طریقے کی خلاف ورزی کرے گا تو اس کی طلاق واقع ہی نہیں ہو گی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم ان تمام احکام پر عمل پیرا ہوتے ہیں جن کی یہ دونوں آیتیں متقاضی ہیں۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ مسنون اور پسندیدہ طریقہ یہ ہے کہ عدت پر طلاق دی جائے جس طرح کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے۔ لیکن اگر اس کی خلاف ورزی کرتے ہوئے ایک ساتھ تین طلاق دے دیتا ہے تو ان کے واقع ہونے میں کوئی شک نہیں کیونکہ دوسری آیت (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) کا یہی مقتضی ہے۔

نیز قول باری (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ) بھی اسی کا متقاضی ہے۔ اس لیے کہ قول باری (فَطَلِّقُوهُنَّ) میں اس دوسری آیت کے مقتضیٰ کی نفی نہیں ہے۔ بلکہ جس آیت میں عدت پر طلاق دینے کا ذکر اس کا فحوائے کلام، غیر عدت پر طلاق کی صورت میں، اس کے واقع ہو جانے پر دلالت کر رہا ہے۔

چنانچہ قول باری ہے (فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) تا قول باری (وَتِلْكَ حُدُودُ اللّٰهِ وَمَنْ

یَتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰہِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَہٗ ۔ یہ اللہ کے حدود ہیں اور جو شخص حدود اللہ کو پھلانگنے کی کوشش کرے گا وہ اپنے ہی نفس پر ظلم کرے گا) اگر غیر عدت پر دی ہوئی طلاق واقع نہ ہوتی تو شوہر یہ طلاقیں دے کر اپنے اوپر ظلم کرنے والا نہ قرار دیا جاتا اور نہ ہی طلاق کی وجہ سے وہ ظالم ٹھہرتا اسی آیت میں غیر عدت پر دی ہوئی طلاق کے واقع ہو جانے کی دلالت موجود ہے۔

اللہ تعالیٰ نے خطاب کے سیاق میں فرمایا (کہ مَنْ یَّتَّقِ اللّٰہَ یَجْعَلْ لَّہٗ مَخْرَجًا) یعنی اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے کہ جب شوہر اللہ کے بتلائے ہوئے طریقے کے مطابق طلاق دے گا تو اس کے لیے ندامت سے نکلنے کا راستہ موجود ہوگا اور وہ ہے رجوع کر لینا۔ اسی معنی پر حضرت ابن عباسؓ نے اس آیت کی تاویل کرتے ہوئے مسئلہ پوچھنے والے سے جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی تھیں کہا تھا کہ تو نے چونکہ تقویٰ اختیار نہیں کیا اس لیے مجھے تیرے لیے کوئی راہ نظر نہیں آرہی ہے تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور تیری بیوی تجھ سے علیحدہ ہوگئی۔ اس لیے حضرت علیؓ نے بھی فرمایا تھا کہ اگر لوگ طلاق کا صحیح طریقہ بھی اپنا لیتے تو کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دینے کے بعد نادم نہ ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس نے چونکہ ایک ساتھ تین طلاق دے کر گناہ کا کام کیا ہے اس بنا پر یہ طلاقیں واقع نہیں ہوئیں کیونکہ یہ طلاقیں وہ نہیں ہیں جن کا اسے حکم دیا گیا ہے جس طرح کہ اگر کوئی شخص کسی کو تین طلاقیں تین طہروں میں دینے کے لیے اپنا وکیل بناتا ہے۔ اگر وکیل تینوں طلاقیں ایک ساتھ ایک طہر میں دے دے گا تو یہ طلاقیں واقع نہیں ہوں گی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تین طلاقیں ایک ساتھ دینے کی وجہ سے اس کا گنہ گار ہونا ان طلاقوں کے واقع ہونے کی صحت میں مانع نہیں ہے جیسا کہ پچھلے صفحات میں ہم نے مدلل طریقے سے اسے لکھ دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ظہار کو ناپسندیدہ بات، اور جھوٹ قرار دینے کے باوجود اس کے واقع ہو جانے کی صحت کا حکم لگا دیا ہے۔ بندے کا گنہگار ہونا طلاق کے حکم کے لزوم سے مانع نہیں ہوتا۔

ایک شخص مرتد ہو کر خدا کی نافرمانی اور گناہ کا مرتکب ہو جاتا ہے لیکن یہ بات طلاق کے لزوم اور اس سے اس کی بیوی کی علیحدگی کی راہ میں رکاوٹ نہیں بنتی۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے طلاق رجعی دینے والے شوہر کو اس بات سے روک دیا ہے کہ وہ بیوی کو نقصان پہنچانے کی نیت سے رجوع نہ کرے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (وَلَا تُمْسِکُوْھُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوْا) لیکن اگر شوہر

نے اسی نیت سے اس سے رجوع کر لیا تو اس کا رجوع درست ہوگا اور اس کا حکم ثابت ہو جائے گا۔

ایک شخص اور اس کے وکیل کے درمیان فرق ہوتا ہے وہ یہ کہ وکیل کسی غیر کی طرف سے طلاق دیتا ہے اور غیر ہی کی طرف سے اس کی تعبیر کرتا ہے وہ اپنے لیے طلاق نہیں دیتا اور جو طلاق وہ دے رہا ہے اس کا وہ خود مالک نہیں ہوتا۔ کیا آپ نہیں دیکھتے کہ طلاق کے احکام اور حقوق میں سے کوئی چیز اس سے متعلق نہیں ہوتی۔

اب چونکہ جو طلاق وہ واقع کر رہا ہے اس کا وہ خود مالک نہیں ہوتا اور اس کا واقع کرنا دوسرے شخص کی طرف سے دیے گئے حکم کے تحت درست ہو رہا ہے کیونکہ اس کے احکام کا تعلق اس دیے گئے حکم کے ساتھ ہے نہ کہ اس شخص کے ساتھ اس لیے طلاق واقع کرنے والا شخص یعنی وکیل جس وقت اس حکم کی خلاف ورزی کرے گا طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس کے برعکس شوہر طلاق کا خود مالک ہوتا ہے۔ اور اس کے تمام احکام کا تعلق اس کی ذات سے ہوتا ہے۔ نیز وہ کسی اور کی طرف سے طلاق نہیں دیتا ہے اس لیے تین طلاقوں کا مالک ہونے کی حیثیت سے یہ واجب ہے کہ اس کی دی ہوئی تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں۔

رہ گیا سنت کے خلاف طلاق دے کر گناہ کا مرتکب ہونا تو یہ چیز طلاق کے واقع ہونے سے مانع نہیں ہوتی جیسا کہ ابھی ہم نے ظہار، ارتداد اور رجوع وغیرہ نیز دوسرے تمام معاصی کے سلسلے میں بیان کیا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر اس نے شبہ میں اپنی بیوی کی ماں کے ساتھ ہمبستری کر لی تو اس کی بیوی اس پر حرام ہو جائے گی۔

گزشتہ سطور میں ہم نے وہ وجوہ بیان کیے ہیں جن سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ شوہر تین طلاقوں کا مالک ہے۔ یہی چیز اس پر بھی دال ہے کہ اگر شوہر ایک ساتھ واقع کر دے تو یہ واقع ہو جائیں گی کیونکہ وہ ایسی چیز واقع کر رہا ہے جس کا وہ مالک ہے۔ سنت کی جہت سے بھی اس کی تائید ہو رہی ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کی وہ حدیث جس کی سند ہم بیان کر چکے ہیں۔ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تھا کہ اگر میں اسے تین طلاق دے دوں تو کیا میرے لیے رجوع کرنے کی گنجائش باقی رہ جائے گی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر ارشاد فرمایا تھا (لا، کانت تبین ویکون معصیۃ نہیں، وہ بائن ہو جائے گی اور ایسا کرنا معصیت قرار پائے گا) ہمیں محمد بن بکر نے حدیث بیان کی،

انھیں ابوداؤد نے، انھیں سلیمان بن داؤد نے، انھیں جریر بن حازم نے زبیر بن سعید سے، انھوں نے عبداللہ بن علی بن یزید بن رکانہ سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے دادا سے روایت بیان کی کہ انھوں نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تھی اور طلاق کے لیے لفظ "البتۃ" استعمال کیا تھا (یہ لفظ یقیناً کا معنی دیتا ہے اور اصطلاحِ فقہاء میں طلاق بائن کے لیے استعمال ہوتا ہے) وہ شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ آپ نے اس سے پوچھا کہ تم نے "البتۃ" کہہ کر کس چیز کا ارادہ کیا ہے اس نے کہا: "ایک طلاق کا" حضورؐ نے فرمایا: "آللہ" (یعنی تم یہ بات خدا کو حاضر ناظر جان کر کہہ رہے ہو) اس نے جواب میں کہا: "آللہ" اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ جو تم نے ارادہ کیا وہی واقع ہو گیا۔ اگر اس شخص کے ارادے کے تحت تین طلاقوں کے واقع ہو جانے کی گنجائش نہ ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس سے حلفاً یہ نہ کہلواتے کہ اس نے صرف ایک کا ارادہ کیا۔

اس سلسلے میں ہم نے سلف کے اقوال نقل کر دیے ہیں اور یہ واضح کر دیا ہے کہ اگرچہ یہ طریقہ معصیت کا طریقہ ہے لیکن اس سے طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اس لیے کتاب وسنت اور اجماع امت ایک ساتھ دی گئی تین طلاقوں کے واقع ہو جانے کو واجب کر رہے ہیں اگرچہ اس طرح طلاق دینا معصیت ہے۔

بشر بن الولید نے امام ابویوسف سے نقل کیا ہے کہ ان کے قول کے مطابق حجاج بن ارطاۃ اس مسئلے میں بڑے سخت تھے اور کہا کرتے تھے کہ تین طلاق کوئی چیز نہیں ہے۔ محمد بن اسحاق کا قول ہے کہ تین طلاق کو ایک طلاق کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ انھوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے، جو انھوں نے داؤد بن حصین سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت رکانہ بن عبد یزیدؓ نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دے دیں لیکن انھیں اس کا بڑا صدمہ ہوا۔

انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا۔ آپؐ نے دریافت فرمایا کہ تم نے طلاق کس کیفیت سے دی ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ تین طلاقیں دی ہیں۔ آپؐ نے پوچھا کہ کیا ایک مجلس میں دی ہیں؟ اس نے اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپؐ نے فرمایا کہ ایک مجلس میں دی گئی یہ تین طلاقیں حقیقت میں ایک طلاق ہے۔ اگر رجوع کرنا چاہو تو جاؤ جا کر رجوع کر لو، چنانچہ حضرت رکانہ نے رجوع کر لیا۔

اسی طرح اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جو ابو عاصم نے ابن جریج سے، انھوں نے طاؤس کے ایک بیٹے سے اور انھوں نے اپنے والد طاؤس سے روایت کی ہے کہ ابو الصہباء نے حضرت ابن عباسؓ سے عرض کیا کہ آپ کو معلوم نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کے ابتدائی دور میں تین طلاقوں کو صرف ایک طلاق کی طرف لوٹا دیا جاتا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ نے اثبات میں اس کا جواب دیا۔ ان دونوں روایتوں کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ منکر ہیں۔

سعید بن جبیر، مالک بن الحارث، محمد بن ایاس اور نعمان بن ابی عیاش سب نے حضرت ابن عباسؓ سے اپنی بیوی کو تین طلاق دینے والے کے متعلق روایت کی ہے کہ اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس کی بیوی اس سے علیحدہ ہو گئی۔ ابو الصہباء کی یہ حدیث اور ایک سند سے بھی روایت کی گئی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کے ابتدائی دور میں تین طلاقیں ایک شمار ہوتی تھی۔ پھر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ان تین طلاقوں کو تین ہی رکھیں (تو بہتر ہو گا)

ہمارے نزدیک اس قول کا مطلب یہی ہے کہ لوگ تین طلاقیں دیا کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ نے ان تینوں کو اسی طرح تین رہنے دیا۔ ابن وہب نے کہا ہے کہ انھیں عیاش بن عبداللہ فہری نے ابن شہاب سے، انھوں نے حضرت سہل بن سعدؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب عویمرؓ عجلانی اور اس کی بیوی کے درمیان لعان کرا دیا تو عویمر نے کہا کہ اگر میں اسے اپنی زوجیت میں رکھوں گا تو میں جھوٹا قرار پاؤں گا اس لیے میں اسے تین طلاق دیتا ہوں، اس طرح عویمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے پہلے ہی اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان طلاقوں کو نافذ کر دیا۔

کیا حالتِ حیض میں طلاق واقع ہو جاتی ہے؟

آیت، سنت اور اجماعِ امت کے جو دلائل ہم پچھلے صفحات میں بیان کر آئے ہیں وہ حیض کی حالت میں دی گئی طلاق کے واقع ہو جانے کو واجب کر دیتے ہیں اگرچہ حیض کی حالت میں طلاق دینا خود معصیت ہے۔ بعض جاہلوں کا یہ خیال ہے کہ حیض میں دی گئی طلاق واقع نہیں ہوتی۔

انھوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن صالح نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں ابن جریج نے، انھیں ابوالزبیر نے بیان کیا کہ انھوں نے عروہ بن الزبیر کے آزاد کردہ غلام عبدالرحمٰن بن ایمن کو حضرت ابن عمرؓ سے پوچھتے ہوئے سنا جبکہ ابوالزبیر بھی یہ گفتگو سن رہے تھے کہ اس شخص کے متعلق کیا حکم ہے جس نے حالتِ حیض میں اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہو۔

حضرت ابن عمرؓ نے جواب دیا کہ ابن عمرؓ یعنی میں نے اپنی بیوی کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں حالتِ حیض میں طلاق دے دی تھی۔ حضرت عمرؓ نے جاکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کیا تو آپ نے میری بیوی مجھے لوٹا دی اور اس دی ہوئی طلاق کو آپ نے طلاق ہی شمار نہیں کیا اور فرمایا کہ جب حیض سے پاک ہو جائے تو پھر اس کی مرضی ہے اسے اپنے عقدِ زوجیت میں رکھے یا طلاق دے دے۔

اس استدلال کے جواب میں کہا جائے گا کہ روایت میں ذکر کردہ یہ بات غلط ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طلاق کو طلاق ہی شمار نہیں کیا تھا بلکہ حضرت ابن عمرؓ سے ایک گروہ نے یہ روایت کی ہے کہ انھوں نے اس طلاق کو شمار کیا تھا۔

ہمیں یہ روایت محمد بن بکر نے سنائی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں القعنبی نے، انھیں یزید بن ابراہیم نے محمد بن سیرین سے، انھوں نے کہا کہ ہمیں یونس بن جبیر نے یہ سنایا کہ میں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے پوچھا تھا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دے دی ہو تو اس کا کیا حکم ہے۔ اس پر انھوں نے فرمایا: "تم ابن عمرؓ کو جانتے ہو" اس نے اثبات میں جواب دیا۔

انھوں نے فرمایا کہ ابن عمرؓ نے بھی اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دی تھی، پھر حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ پوچھا تھا، آپ نے فرمایا تھا کہ اس سے کہو رجوع کرلے اور پھر عدت سے پہلے طہر میں اسے طلاق دے دے۔

راوی کہتے ہیں کہ میں نے ابن سیرین سے پوچھا کہ پھر اس طلاق کو شمار بھی کرے گا۔ ابن سیرین نے جواب دیا "ذرا سوچ سمجھ کر بات کرو۔ کیا تمھارا یہ خیال ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اتنے عاجز اور اتنے احمق بن گئے تھے؟" اس حدیث میں حضرت ابن عمرؓ کے متعلق یہ خبر دی گئی ہے کہ انھوں نے اس طلاق کو شمار کیا تھا، تاہم اس کے باوجود حضرت ابن عمرؓ سے مروی تمام روایتوں میں یہ بیان

ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں رجوع کرنے کا حکم دیا تھا۔

اب ظاہر بات ہے کہ اگر طلاق واقع نہ ہوئی ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم انہیں رجوع کرنے کا حکم دیتے اور نہ ہی ان کے رجوع کا عمل درست ہوتا۔ کیونکہ یہ بات تو درست نہیں ہے کہ ان سے کہا جاتا کہ اپنی بیوی سے رجوع کر لو جبکہ انھوں نے سرے سے اپنی بیوی کو طلاق ہی نہ دی ہو۔ کیونکہ رجوع کا عمل تو طلاق کے بعد ہوتا ہے۔ اگر اس روایت میں مذکورہ یہ بات درست ہوتی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی دی ہوئی طلاق کو طلاق ہی شمار نہ کیا تو اس کا معنی یہ ہوتا کہ آپ نے اس طلاق کی وجہ سے ان کی بیوی کو الگ نہ کیا اور نہ ہی دوبارہ زوجیت واقع ہوئی۔

قول باری ہے (فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ چونکہ حرف فاء تعقیب کے لیے آتا ہے اور قول باری ہے (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) تو اس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ آیت میں مذکور امساک طلاق کے بعد ہو۔

اب یہ امساک رجوع کرنے کی صورت میں ہوگا اس لیے کہ یہ طلاق کی ضد ہے اور طلاق واقع ہونے کا موجب عدت کے خاتمہ پر علیحدگی ہے اس لیے اللہ تعالیٰ نے رجوع کر لینے کا نام امساک رکھا کیونکہ اسی کے ذریعے تین حیض گزرنے کے بعد نکاح باقی رہ جاتا ہے اور عدت گزرنے کے بعد علیحدگی کا لگنے والا حکم مرتفع ہو جاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے ایک شرط پر امساک کو شوہر کے لیے مباح کر دیا اور وہ معروف کی شرط ہے یعنی امساک بھلے اور معروف طریقے سے ہو اور اس کے ذریعے عورت کو نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ ہو جیسا کہ اس قول (وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا) میں ذکر فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے اس شرط کے ساتھ رجوع کے عمل کو اس لیے مباح قرار دیا۔ اب اگر وہ غیر معروف طریقے سے رجوع کرے گا تو گنہگار ہوگا لیکن اس کے رجوع کا یہ عمل درست ہوگا۔

اس کی دلیل قول باری (وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ) ہے۔ اگر رجوع کا عمل درست نہ ہوتا تو وہ اپنے نفس پر ظلم کرنے والا قرار نہ دیا جاتا۔ قول باری (فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ) میں جماع کے ذریعے رجوع کے عمل کی صحت پر دلالت ہو رہی۔ اس لیے کہ نکاح کے ذریعے امساک کا معنی جماع اور اس کے متعلقات مثلاً لمس اور بوسہ وغیرہ ہیں۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ جس عورت سے کسی مرد کی ہمبستری ہمیشہ کے لیے حرام ہو اس کے ساتھ عقد نکاح بھی درست نہیں ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ نکاح کی بنا پر امساک

جماع کے ساتھ خاص ہے اور اس کے ذریعے ہی نکاح کرنے والا اس عورت کو ممسک یعنی روک رکھنے والا بنے گا۔

اسی طرح لمس، بوس وکنار، اور شہوت کے تحت اس کے اندام نہانی پر نظر وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ عقد نکاح کی صحت ان باتوں کے مباح ہونے پر مبنی ہوتی ہے۔ اس لیے جب بھی وہ ان میں سے کسی بات پر عمل کرے گا ممسک قرار پائے گا کیونکہ قول باری (فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ) میں عموم ہے اور قول باری (اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ) میں دو قول ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس سے مراد تیسری طلاق ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حدیث مروی ہے جو روایات کے اصول کی روشنی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت تسلیم نہیں ہو سکتی اور ظاہراً بھی وہ قابل رد ہے۔ اس کی روایت ہمیں عبداللہ بن اسحاق مروزی نے کی، انھیں حسن بن ابی الربیع جرجانی نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں ثوری نے اسماعیل بن سمیع سے، انھوں نے ابو رزین سے کہ ایک شخص نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! اللہ تعالیٰ نے (اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ) کے ذریعے دو طلاقوں کی بات سنا دی، اب تیسری طلاق کا ذکر کہاں ہے؟

آپ نے فرمایا اس کا ذکر (اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ) میں ہے۔ سلف کی ایک جماعت سے جس میں سدی اور ضحاک شامل ہیں، یہ مروی ہے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ دو طلاقیں دینے کے بعد اسے چھوڑے رکھے یہاں تک کہ عدت گزر جائے۔ آیت کی یہ تاویل زیادہ صحیح ہے کیونکہ اوپر بیان کی ہوئی روایت جو اس آیت کی تفسیر میں منقول ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے۔

اس کے کئی وجوہ ہیں ایک یہ ہے کہ وہ تمام مواقع جن میں اللہ تعالیٰ نے طلاق کے بعد امساک اور علیحدگی کا ذکر کیا ہے تو وہاں اس سے مراد یہ ہے کہ رجوع نہ کیا جائے یہاں تک کہ اس کی عدت گزر جائے۔ قول باری ہے (فَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ سَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ)

یہاں تسریح سے مراد رجوع نہ کرنا ہے کیونکہ یہ بات تو واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مراد یہ نہیں ہے کہ "فامسکوھن بمعروف او طلقوھن واحدۃ اخری" (انھیں معروف طریقے سے روک لو یا انھیں ایک اور طلاق دے دو)

اسی معنی میں یہ قول باری بھی ہے (فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ فَارِقُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ) اس سے

اللہ نے مزید طلاق واقع کرنا مراد نہیں لیا ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ اسے چھوڑے رکھو حتیٰ کہ اس کی عدت گزر جائے۔ ایک اور وجہ بھی ہے کہ تیسری طلاق کا ذکر سیاق خطاب میں موجود ہے۔ وہ یہ قول باری ہے (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ)

اگر تیسری طلاق کا ذکر اس خطاب کی ابتدا میں ہوتا جس سے اس علیحدگی کی خبر ملتی جو موجب تحریم ہے الّا یہ کہ کسی اور شخص سے نکاح ہو جائے تو پھر قول باری (أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) کو نئے معنی پر محمول کرنا واجب ہوتا اور وہ نیا معنی دو طلاقوں کے بعد عدت گزرنے پر بینونت یعنی علیحدگی کا واقع ہونا ہے۔

نیز جب یہ بات واضح ہے کہ آیت کا مقصد حرمت کو واجب کرنے والی طلاق کی تعداد کا بیان اور سابق میں لاتعداد طلاق دینے کے رواج کی منسوخی ہے تو اگر (أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) سے مراد تیسری طلاق ہو تو یہ الفاظ تین طلاقوں کے ذریعے تحریم واقع ہو جانے کی صورت کو بیان نہیں کر سکتے۔

کیونکہ اگر (أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) پر اقتصار کر لیا جاتا تو یہ اس بینونت یا علیحدگی کو ہرگز بیان نہ کرتا جو اس عورت کو اس مرد کے لیے حرام کر دینے والی ہے الّا یہ کہ عورت کسی اور مرد سے نکاح کرے۔ جبکہ تحریم کا علم ہمیں درحقیقت اس قول باری (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ) کے ذریعے ہوا ہے۔

اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ (أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) سے تیسری طلاق مراد نہ لینا ضروری ہے نیز اگر آیت کا یہ ٹکڑا تیسری طلاق کو ظاہر کرتا تو پھر قول باری (فَإِنْ طَلَّقَهَا) جو اس کے بعد آرہا ہے چوتھی طلاق کے لیے ہوتا۔ اس لیے کہ فا تعقیب کے لیے ہے جو گزری ہوئی طلاقوں کے بعد ایک اور طلاق کا مقتضی ہے جو ان کے بعد آئے۔ اس بحث سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ (أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) سے مراد مطلقہ عورت کو چھوڑے رکھنا ہے حتیٰ کہ اس کی عدت گزر جائے۔

قول باری (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ اگر وہ اسے پھر طلاق دے دے تو اس کے بعد وہ اس کے لیے اس وقت تک حلال نہیں ہو گی جب تک کسی اور مرد سے نکاح نہ کر لے) کئی معانی پر مشتمل ہے، ایک تو یہ کہ تیسری طلاق کے بعد عورت اس پر حرام ہو جائے گی الّا یہ کہ کسی اور مرد سے نکاح کر لے۔

یہ لفظ اس معنی کو ظاہر کر رہا ہے کہ تین طلاقوں کی وجہ سے پیدا ہونے والی حرمت اس

وقت ختم ہوسکتی ہے جب دوسرے مرد سے عقدِ نکاح بھی ہوا اور ہمبستری بھی ہو۔ کیونکہ نکاح کا حقیقی معنی وطی ہے اور زوج کا ذکر عقد کے معنی کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ قرآن مجید کا ایجاز بیان ہے اور سمجھ میں آجانے والے کنایہ پر اقتصار ہے جو بہرحال تصریح سے زیادہ بلیغ اور اس کی ضرورت سے مستغنی کردینے والا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کثرت سے روایات ہیں جو اس بات کی نشاندہی کرتی ہیں کہ طلاق ثلاثہ کی صورت میں مطلقہ عورت اس وقت تک پہلے خاوند کے لیے حلال نہیں ہوگی جب تک دوسرا خاوند عقدِ نکاح کے بعد اس کے ساتھ ہمبستری نہ کرلے۔

زہری نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے بیان کیا کہ رفاعہ القرظی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں۔ اس عورت نے عبدالرحمٰن بن الزبیر سے نکاح کرلیا اور پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ میں رفاعہ کے عقد میں تھی اس نے مجھے آخری طلاقیں یعنی تین طلاقیں دے دیں۔ پھر میں نے اس کے بعد عبدالرحمٰن بن الزبیر سے نکاح کرلیا لیکن اس کی قوت مردمی اس قدر کم ہے جس طرح کپڑے کا چھور یعنی جھالر ہو۔

یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسکرا دیے اور فرمایا کہ شاید تم واپس رفاعہ کے پاس جانا چاہتی ہو۔ نہیں ایسا نہیں ہوسکتا جب تک کہ تم اپنے نئے شوہر کا اور نیا شوہر تمھارا حظ نہ اٹھالے یعنی ہمبستری نہ ہوجائے۔ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت انس بن مالک نے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ البتہ انھوں نے رفاعہ کی بیوی کا واقعہ بیان نہیں کیا۔

یہ وہ روایات ہیں جنھیں مقبولیت عامہ حاصل ہوئی اور فقہاء بھی ان پر عمل پیرا ہونے پر متفق ہیں اس بنا پر ہمارے نزدیک ان روایات کی حیثیت یہ ہے کہ یہ تواتر کے درجے پر پہنچی ہوئی ہیں۔ اس مسئلے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ ایک بات سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ مطلقہ عورت طلاق دینے والے خاوند کے لیے دوسرے مرد سے عقدِ نکاح کے ساتھ ہی حلال ہوجائے گی، دوسرے خاوند سے ہمبستری کی ضرورت نہیں ہوگی۔ لیکن اس قول کی کسی نے متابعت نہیں کی اس بنا پر اسے شاذ قرار دیا جائے گا۔

قول باری (حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجًا غَیْرَہٗ) میں تین طلاقوں کی وجہ سے واقع ہونے والی حرمت کی انتہا بیان کردی گئی ہے۔ اگر دوسرا شوہر اس سے ہمبستری کرلیتا ہے تو حرمت مرتفع ہوجاتی ہے لیکن اس وجہ سے حرمت باقی رہتی ہے کہ وہ ابھی ایک شخص کے عقد میں ہے جس طرح تمام دوسری بیاہی عورتوں کا حال ہے۔ اب جب دوسرا شوہر اسے طلاق دے کر علیحدگی اختیار کرلے گا اور

عدت گزر جائے گی تو پھر جا کر یہ پہلے شوہر کے لیے حلال ہو گی۔

قول باری ہے (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا اَنْ يَّتَرَاجَعَا تو رجوع کر لینے میں ان دونوں پر کوئی گناہ نہیں ہے) یہ قول باری مدخول بہا ایسی عورت جس سے ہمبستری ہو چکی ہو) پر عدت واجب کرنے والے حکم پر مرتب ہے یہ حکم اس قول باری (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ) اور قول باری (وَلَا تَعْزِمُوْا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتّٰى يَبْلُغَ الْكِتَابُ اَجَلَهٗ اور تم اس وقت تک عقد نکاح باندھنے کا عزم نہ کرو جب تک کہ عدت پوری نہ ہو جائے)۔

نیز ایسی اور آیات کے ذریعے بتا دیا گیا ہے جو عدت میں نکاح کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں اور قول باری (فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا اَنْ يَّتَرَاجَعَا) طلاق کے ذکر کے لیے منصوص ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پہلے شوہر کے لیے اس عورت کی اباحت کا حکم صرف طلاق تک محدود نہیں ہے۔

بلکہ ایسی تمام باتیں جن کی وجہ سے دوسرے شوہر سے علیحدگی عمل میں آسکتی ہے مثلاً موت، ارتداد یا تحریم وغیرہ یہ بھی بمنزلہ طلاق کے ہیں۔ اگرچہ آیت میں صرف طلاق کا ذکر ہے۔ اس میں ولی کے بغیر نکاح کے جواز پر بھی دلالت ہو رہی ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے رجوع کرنے کے فعل کی نسبت مرد اور عورت کی طرف کی ہے، ولی کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

اس آیت میں اور بھی احکام ہیں جن کا ہم خلع کے بیان کے سلسلے میں ذکر کریں گے۔ لیکن ہم نے تیسری طلاق کا ذکر اس لیے مقدم کر دیا کہ یہ معنوی طور پر دو طلاقوں کے ذکر کے ساتھ متصل ہے اگرچہ خلع کا ذکر ان دونوں کے درمیان آ گیا ہے۔

خُلع کا بیان

قول باری ہے (وَلَا یَحِلُّ لَکُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَیْتُمُوْھُنَّ شَیْئًا اِلَّآ اَنْ یَّخَافَآ اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰہِ اور تمہارے لیے حلال نہیں ہے کہ جو تم نے اپنی بیویوں کو دیا ہے اس میں سے کوئی چیز واپس لے لو، اِلّا یہ کہ میاں بیوی کو یہ خوف پیدا ہو جائے کہ وہ کہیں اللہ کے حدود کو قائم نہ رکھ سکیں۔

اس آیت کے ذریعے مرد پر پابندی لگا دی گئی کہ وہ بیوی کو دی ہوئی چیز میں سے کوئی شے واپس لے لے البتہ مذکورہ شرط کے ساتھ واپس لے سکتا ہے۔ ضمنی طور پر یہ بات بھی سمجھ میں آ گئی کہ شوہر نے جو چیز بیوی کو نہ دی ہو اس کی واپسی کا مطالبہ اس کے لیے جائز نہیں ہے۔ اگرچہ آیت میں ذکر اس چیز کا ہے جو اس نے بیوی کو دی ہو۔ جس طرح کہ قول باری (وَلَا تَقُلْ لَّھُمَآ اُفٍّ، ماں باپ کو اُف تک بھی نہ کہو) اس پر دلالت کرتا ہے کہ اُف کہنے سے بڑھ کر جو چیز ہے مثلاً مار پیٹ اور گالی گلوچ وہ بھی ممنوع ہے۔

قول باری (اِلَّآ اَنْ یَّخَافَآ اَنْ لَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰہِ) کی تفسیر میں طاؤس کا قول ہے کہ حدود اللہ سے مراد وہ معاشرت اور رفاقت ہے جو اللہ تعالیٰ نے ان دونوں پر فرض کر دیا تھا۔ قاسم بن محمد نے بھی یہی بات کہی ہے۔ حسن بصری کا قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ مثلاً عورت کہے کہ "بخدا میں تیری خاطر جنابت سے کبھی غسل نہیں کروں گی"۔

اہل لغت نے (اِلَّآ اَنْ یَّخَافَا) کا معنی "اِلَّآ اَنْ یَّظُنَّا" کیا ہے یعنی میاں بیوی دونوں کو خیال ہو کہ وہ حدود اللہ کو قائم نہیں رکھ سکیں گے۔ ابو محجن ثقفی کا قول ہے جو انہوں نے انہیں یہ دو شعر سنائے تھے۔

ے اذا مت فادفنی الی جنب کرمۃ تروی عظامی بعد موتی عروقہا

ولا تدفنني بالعراء فانني　　اخاف اذا ما مت ان لا اذوقها

جب میں مر جاؤں تو مجھے انگور کی بیل کے پہلو میں دفن کر دینا تاکہ میری موت کے بعد اس کی جڑیں میری ہڈیوں کو سیراب کرتی رہیں۔

مجھے کھلے میدان میں ہرگز دفن نہ کرنا کیونکہ مجھے ڈر ہے کہ مرنے کے بعد کہیں میں انگور یعنی شراب سے بھی محروم نہ ہو جاؤں۔

ایک اور شاعر کا شعر ہے:

؎ اتاني كلام عن نصيب يقوله　　وما خفت يا سلّام انك عائبي

مجھے نصیب کی کچھ باتیں پہنچی ہیں لیکن اے سلّام یعنی نصیب میں نہیں خیال کرتا کہ تو مجھ میں کیڑے نکالے گا۔

یہاں 'ما خفت' کا معنی 'ما ظننت' ہے یعنی میں نہیں سمجھتا یا خیال کرتا۔ حدود اللہ کو قائم نہ رکھ سکنے کے متعلق اس اندیشے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت تو یہ کہ میاں بیوی میں سے ایک بدخلق ہو یا دونوں اس طرح کے ہوں جس کے نتیجے میں نکاح کے حقوق کے تحت ان پر لازم ہونے والے حدود اللہ کو وہ قائم نہ رکھ سکیں۔ ان حقوق کا ذکر اس قول باری میں ہے۔ (وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ)

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک کے دل میں دوسرے کی طرف سے نفرت اور بغض ہو جس کی وجہ سے معاشرت اور باہمی افہام و تفہیم اور حسن سلوک متاثر ہو جائے جس کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے لازم ہونے والے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی ہو جائے اور شوہر کو اپنی ایک بیوی سے ہٹ کر دوسری بیویوں کی طرف میلان کے اظہار کی جو ممانعت ہے اس میں کوتاہی ہو جائے۔

اس کی ممانعت اس قول باری میں ہے (فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ)

جب ان دونوں میں سے کوئی صورت پیش آ جائے اور دونوں کو اندیشہ پیدا ہو جائے کہ وہ شاید اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ حدود کو قائم نہ رکھ سکیں تو اس صورت میں خلع کر لینا حلال ہو جائے گا۔

جابر جعفی نے عبداللہ بن یحییٰ سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ چند فقرے ایسے ہیں کہ اگر عورت انھیں اپنی زبان سے نکال بیٹھے تو اس کے لئے خلع کرا لینا حلال ہو جائے گا۔ مثلاً وہ شوہر سے یہ کہے کہ "میں تیری کوئی بات نہیں مانوں گی"، یا "تیری کوئی قسم پوری نہیں کروں گی"۔ یا "کبھی تیری خاطر جنابت سے نہیں نہاؤں گی" وغیرہ۔

مغیرہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ مرد کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ اپنی بیوی سے فدیہ لے مگر اس صورت میں وہ ایسا کر سکتا ہے۔ جب وہ اس کی نافرمانی پر اتر آئے اور اس کی کوئی قسم پوری نہ ہونے دے۔ جب وہ ایسی حرکتیں کرنے لگے تو اس صورت میں مرد کے لیے اس سے فدیہ لینا جائز ہوگا۔ اور اگر شوہر فدیہ لینے پر رضامند نہ ہو اور عورت فدیہ ادا کرنے پر اڑ جائے تو ایسی صورت میں شوہر اپنے خاندان سے اور بیوی اپنے خاندان سے ایک ایک حکم یعنی ثالث منتخب کر لیں پھر یہ دونوں حکم جو فیصلہ کر دیں اسے قبول کر لیں۔

علی بن ابی طلحہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ عورت کی طرف سے اللہ کے حدود کو قائم نہ کرنے کی یہ صورت ہے کہ وہ زوج کے حق کے استخفاف کی مرتکب ہو اور اس کے ساتھ بدخلقی سے پیش آئے مثلاً یوں کہے "بخدا میں تیری کوئی قسم بھی پوری نہیں کروں گی اور کبھی تیرے ساتھ بستر پر نہیں لیٹوں گی اور تیری کوئی بات نہیں مانوں گی"۔

ایسی صورت میں مرد کے لیے اس سے فدیہ لے لینا حلال ہو جائے گا لیکن مرد اس سے دی ہوئی چیز یا رقم سے زائد وصول نہیں کرے گا اور فدیہ لینے کے بعد اس کے راستے سے ہٹ جائے گا۔ خواہ بدخلقی اور بری معاشرت کا مظاہرہ عورت کی طرف سے کیوں نہ ہوا ہو۔

پھر قول باری ہے (فَاِنْ طِبْنَ لَکُمْ عَنْ شَیْءٍ مِّنْہُ نَفْسًا فَکُلُوْہُ ھَنِیْئًا مَّرِیْٓئًا۔ البتہ اگر خود وہ اپنی خوشی سے مہر کا کوئی حصہ تمہیں معاف کر دیں تو اسے تم مزے سے کھا سکتے ہو) یعنی اگر یہ معافی بزور یا بذریعہ فریب و دھوکہ دہی حاصل نہ کی گئی ہو تو پھر اس معافی کے تحت ملنے والا مال خوشگوار اور پرلطف ہوگا۔

اس آیت کے منسوخ ہو جانے کے متعلق اختلاف ہے۔

حجاج نے عقبہ بن ابی الصہباء سے روایت کی ہے کہ میں نے بکر بن عبداللہ سے ایک شخص کے متعلق دریافت کیا جس کی بیوی اس سے خلع کرانا چاہتی ہے۔ انھوں نے جواب دیا کہ مرد کے لیے اس سے کوئی چیز لینا حلال نہیں ہے۔ میں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے (فَلَا جُنَاحَ عَلَیْھِمَا فِیْمَا افْتَدَتْ بِہٖ ان دونوں پر اس چیز کے لے لینے میں کوئی گناہ نہیں جو عورت فدیہ کے طور پر دے دے۔

انھوں نے جواب دیا کہ یہ آیت قول باری (وَاِنْ اَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّکَانَ زَوْجٍ وَّاٰتَیْتُمْ اِحْدٰھُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْہُ شَیْئًا۔ اور اگر تم ایک بیوی کو دوسری

سے بدلنا چاہو اور تم نے کسی ایک کو ڈھیروں مال دے دیا ہو تو اس میں سے کوئی چیز واپس نہ لو) منسوخ ہو چکی ہے۔

ابوعاصم نے ابن جریج سے روایت کی ہے کہ میں نے عطاء بن ابی رباح سے دریافت کیا کہ اگر بیوی ظالم اور بدخلق ہو اور شوہر اسے خلع کر لینے کے لیے کہے کیا یہ بات شوہر کے لیے جائز ہوگی، عطاء نے نفی میں جواب دیتے ہوئے کہا یا تو شوہر اس سے راضی ہو کر اسے عقد زوجیت میں رکھے اور یا اسے رخصت کر دے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ قول شاذ ہے۔ ظاہر کتاب اور سنت اور اتفاق سلف اس کی تردید کر رہے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود بھی قول باری (وَاِنْ اَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ) میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو قول باری (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ) کو منسوخ کرنا واجب کرتی ہو۔ کیونکہ ہر آیت کا حکم اس حالت تک محدود ہے جو آیت میں مذکور ہے اس لیے کہ خلع کی ممانعت اس صورت میں ہے جبکہ بدسلوکی شوہر کی جانب سے ہو اور شوہر ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لانا چاہتا ہو۔

اس کے برعکس خلع کی اباحت کا حکم اس صورت میں دیا گیا ہے جب کہ میاں بیوی کو یہ اندیشہ ہو کہ وہ اللہ کے حدود کو قائم نہیں رکھ سکیں گے اور وہ اس طرح کہ بیوی کو شوہر سے نفرت ہو یا بیوی بدخلق ہو یا شوہر بدخلقی کا مظاہرہ کرتا ہو لیکن اس کے دل میں بیوی کو نقصان پہنچانے کا کوئی ارادہ نہ ہو تاہم دونوں کو ان حقوق یعنی حدود اللہ قائم نہ رکھ سکنے کا اندیشہ ہو جن کا تعلق نکاح کی وجہ سے لازم آنے والے امور سے ہو مثلاً حسن معاشرت اور ایک دوسرے کے حقوق پورا کرنا وغیرہ۔

یہ حالت درج بالا حالت سے مختلف ہے اس لیے ایک آیت میں ایسی حالت کا بیان نہیں ہے جو دوسری آیت کی حالت سے ٹکراتی ہو اور اس کی منسوخیت یا تخصیص کو واجب کرتی ہو اس لیے کہ ہر آیت پر اس کے نزول کے پس منظر میں عمل ہو رہا ہے۔ اسی طرح قول باری (وَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ لِتَذْهَبُوْا بِبَعْضِ مَآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ اور نہ یہ حلال ہے کہ تم انھیں تنگ کر کے اس کا کچھ حصہ اڑا لینے کی کوشش کرو جو تم انھیں دے چکے ہو) کی تاویل ہے اگر خطاب شوہروں سے ہے۔ ان پر عورت کے مال میں سے کوئی چیز لینے کی ممانعت کر دی گئی ہے۔ اگر بدسلوکی اور نفرت کا مظاہرہ شوہر کی طرف سے ہو اور وہ بیوی کو نقصان پہنچانا چاہتا ہو۔

البتہ اگر عورت صریح بدچلنی کی مرتکب پائی جائے تو شوہر کو اسے تنگ کرنے کا حق ہے۔
ابن سیرین اور ابو قلابہ نے کہا ہے کہ صریح بدچلنی سے مراد یہ کہ شوہر کو اس کی بدکاری کا پتہ
چل جائے۔

عطاء، زہری اور عمرو بن شعیب سے مروی ہے کہ خلع صرف اس سے حلال ہے جو بدسلوکی
اور نفرت کا مظاہرہ کرے۔ اس لیے ان آیات میں نسخ کہیں نہیں ہے اور تمام قابل عمل ہیں۔
واللہ اعلم!

خلع کی صورت میں مرد کے لیے کیا لینا حلال ہے اس بارے میں سلف اور فقہاء امصار کے اختلاف کا ذکر

حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپ نے ناپسند کیا ہے کہ مرد اس سے زیادہ لے لے جو اس نے بیوی کو دیا ہو۔ یہی سعید بن المسیب، حسن بصری، طاؤس اور سعید بن جبیر کا قول ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، ابراہیم نخعی، حسن بصری سے ایک اور روایت کے مطابق یہ مروی ہے کہ شوہر کے لیے اپنے دیے ہوئے مال سے زائد لے کر خلع قبول کر لینا جائز ہے۔ اگرچہ یہ عورت کے بالوں کی چوٹی ہی کیوں نہ ہو۔

امام ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد، زفر کا قول ہے کہ اگر بدسلوکی اور نافرمانی عورت کی طرف سے ہو تو مرد کے لیے اپنا دیا ہوا مال واپس لے لینا جائز ہے۔ لیکن وہ اس سے زائد نہیں لے سکتا۔ اور اگر بدسلوکی شوہر کی طرف سے ہو تو اس صورت میں اسے کوئی چیز لینا حلال نہیں ہوگا۔ لیکن اگر اس نے کچھ لے لیا تو قضاءً درست ہوگا۔

ابن شبرمہ کا قول ہے کہ شوہر کی بیوی سے علیحدگی جائز ہوگی اگر شوہر اس کے ذریعے اسے نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ رکھتا ہو۔ اگر نقصان کا ارادہ رکھتا ہو تو ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا۔

ابن وہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ جب یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کا شوہر اسے نقصان پہنچا رہا ہے اور اسے تنگ کر رہا ہے اور اس کے ساتھ ظلم و زیادتی کر رہا ہے تو طلاق کا فیصلہ کر دیا جائے گا اور اس کا مال اسے واپس کر دیا جائے گا۔

ابن القاسم نے مالک سے روایت کی ہے کہ شوہر کے لیے جائز ہے کہ وہ خلع میں اس سے زائد مال لے لے جتنا اس نے اسے دیا ہے اور اگر بدسلوکی مرد کی طرف سے ہو تو خلع کرانے کے لیے عورت برضا و رغبت اسے جو کچھ دے دے اسے لے لینا مرد کے لیے حلال ہے بشرطیکہ اس

ہیں مرد کی جانب سے عورت کو نقصان پہنچنے کا کوئی احتمال نہ ہو۔ لیث بن سعد سے اسی قسم کی روایت ہے۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر خلع عورت کی جانب سے ہو تو اس صورت میں مرد اگر اس سے کچھ لے لے تو اس میں حرج نہیں ہے اور اگر خلع کی کوشش مرد کی طرف سے ہو تو اس صورت میں عورت سے کچھ بھی لینا جائز نہیں ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ اگر شوہر بیوی سے خلع کر لے اور بیوی بیمار ہو اب اگر بدسلوکی اور نافرمانی بیوی کی طرف سے ہو تو بیوی کے تہائی مال پر خلع ہو جائے گا۔

اگر بدسلوکی اور نافرمانی بیوی کی طرف سے نہ ہو تو شوہر مال واپس کر دے گا اور مرد کو رجوع کرنے کا حق حاصل ہو گا۔ اگر ہمبستری سے پہلے مہر کی پوری رقم پر مرد بیوی سے خلع کر لے جبکہ عورت کی طرف سے نافرمانی اور بدسلوکی کا مظاہرہ نہ ہوا ہو اور دونوں فسخِ نکاح پر متفق ہو جائیں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

حسن بن حی نے کہا ہے کہ اگر بدسلوکی شوہر کی طرف سے ہو تو اس کے لیے تھوڑا یا بہت مال لے کر خلع قبول کر لینا جائز نہیں ہو گا۔ اور اگر بدسلوکی اور نافرمانی بیوی کی جانب سے ہو جس سے شوہر کے حقوق معطل ہو کر رہ جائیں تو شوہر کو اجازت ہو گی کہ وہ اس مال پر خلع قبول کر لے جس پر دونوں رضامند ہو جائیں۔ یہی عثمان البتی کا بھی قول ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اگر بیوی ان حقوق کی ادائیگی سے باز رہے جو شوہر کی جانب سے اس پر لازم ہیں تو شوہر کے لیے فدیہ لینا جائز ہو جائے گا اور جب شوہر کے لیے وہ مال کھا لینا جائز ہے جو عورت بخوشی اسے دے دے اور علیحدگی کا کوئی مسئلہ نہ ہو تو علیحدگی کے لیے جو مال وہ بخوشی اسے دے دے اس کا کھا لینا بھی اسے جائز ہو گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے خلع کے سلسلے میں کئی آیتیں نازل کی ہیں۔ ایک یہ قول باری ہے (وَإِنْ أَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا) یہ آیت مرد کو عورت سے کوئی چیز لینے سے روک رہی ہے جبکہ بدسلوکی اور نفرت کا مظاہرہ مرد کی جانب سے ہو۔

اس بنا پر ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ ایسی صورت میں مرد کے لیے عورت سے کچھ لینا حلال نہیں ہے۔ ایک اور آیت ہے (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَن يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ) اس میں اللہ تعالیٰ نے کچھ لینے کو مباح کر

دیا ہے اگر دونوں کو حدود اللہ قائم نہ رکھ سکنے کا اندیشہ ہو اس کی صورت جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں یہ ہے کہ عورت کو اپنے شوہر سے نفرت ہو اور وہ بدخلقی کا مظاہرہ کرے یا دونوں ایک دوسرے سے نفرت کرتے ہوں اور بدسلوکی پر اتر آئے ہوں تو ان تمام صورتوں میں مرد کے لیے وہ مال واپس لے لینا جائز ہے جو اس نے عورت کو دیا ہو، لیکن اس سے زائد نہ لے۔

ظاہر کا تقاضا تو یہ ہے کہ شوہر بیوی سے سب کچھ لے لے لیکن زائد کی تخصیص سنت سے ہوئی ہے۔ ایک اور آیت میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا (لَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَرِثُوا النِّسَآءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ لِتَذْهَبُوْا بِبَعْضِ مَآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ) ایک قول ہے کہ اس میں شوہر سے خطاب ہے اور اسے بیوی کو دیے ہوئے مال میں سے کوئی چیز بھی واپس لینے سے منع کر دیا گیا ہے۔

البتہ اگر بیوی کی طرف سے صریح بدچلنی کا مظاہرہ ہو جس کے متعلق ایک قول ہے کہ یہ زنا ہے اور ایک قول ہے کہ یہ نفرت اور نافرمانی کا اظہار ہے۔ یہ آیت اس قول باری (فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ) کی نظیر ہے۔ ایک اور آیت میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَاِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوْا حَكَمًا مِّنْ اَهْلِهٖ وَحَكَمًا مِّنْ اَهْلِهَا) اگر تمہیں ان دونوں کی نااتفاقی کا خطرہ ہو تو شوہر کے خاندان اور بیوی کے خاندان سے ایک ایک ثالث مقرر کر لو۔)

ہم انشاء اللہ اس آیت کے حکم پر روشنی ڈالیں گے جب ہم اس پر پہنچ جائیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں نہیں بلکہ ایک دوسری آیت میں مہر کی رقم واپس لینے کی اباحت کا ذکر کیا ہے لیکن اس میں خلع کی صورت کا ذکر نہیں ہے۔

قول باری ہے (وَاٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً فَاِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِيْٓــًٔا مَّرِيْٓــًٔا) اسی طرح ارشاد ہے (وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيْضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ اِلَّآ اَنْ يَّعْفُوْنَ اَوْ يَعْفُوَا الَّذِيْ بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ، اگر تم انہیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو جبکہ تم نے ان کے لیے مہر مقرر کیا ہو تو مقرر شدہ مہر کا آدھا ادا کرو الا یہ کہ وہ تمہیں معاف کر دیں یا وہ شخص معاف کر دے جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہو۔)

یہ تمام آیات اپنے اپنے احکام کے مقتضیات کے مطابق مستعمل ہیں یعنی اس پر عمل ہو رہا ہے۔

اب ہم کہتے ہیں کہ جب بدسلوکی اور نفرت کا اظہار شوہر کی جانب سے ہو تو اس کے لیے کچھ بھی لینا حلال نہیں ہو گا کیونکہ قول باری ہے (فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا) نیز قول باری ہے (وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ)

اگر بدسلوکی اور نافرمانی کا مظاہرہ بیوی کی جانب سے ہو یا عورت کی بدخلقی یا ایک دوسرے سے نفرت کا خدشہ ہو اور یہ خطرہ ہو کہ ان حالات کے تحت وہ دونوں اللہ کے حدود کی پاسداری نہیں کر سکیں گے تو شوہر کے لیے بیوی کو دیا ہوا مال واپس لے لینا جائز ہو گا لیکن وہ اس سے زائد نہیں لے گا۔

اسی طرح قول باری ہے (وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ) اس کی ایک تاویل یہ کی ہے کہ اس سے مراد عورت کی بدسلوکی اور اظہار نفرت ہے۔ اس صورت میں مرد کے لیے اپنا دیا ہوا مال واپس لے لینا جائز ہو گا۔

قول باری (فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا) اس حالت سے تعلق رکھتا ہے جو خلع کی نہ ہو بلکہ رضامندی اور اپنی خوشی سے وہ مہر کا ایک حصہ چھوڑ دے۔ امام شافعی کا یہ قول درست نہیں ہے کہ جب خلع کی حالت کے بغیر بیوی کا مال لے لینا درست ہے تو خلع میں ایسا کرنا درست ہونا چاہیے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دو مقامات پر منصوص طریقے سے اس طرح ذکر فرمایا ہے کہ ایک مقام پر تو ممانعت ہے اور دوسرے مقام پر اباحت ہے۔

ممانعت کی آیتیں یہ ہیں (وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ) اور (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ)

اور اباحت کی آیت یہ ہے (فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا) اس لیے یہ کہنا غلط ہے کہ جب رضامندی کی حالت میں اس کا مال کھا لینا جائز ہے تو خلع کی حالت میں بھی جائز ہونا چاہیے۔ یہ بات نص کتاب اللہ کے خلاف ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے خلع کے سلسلے میں ایک روایت ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں القعنبی نے مالک سے، انھوں نے یحییٰ بن سعید سے، انھوں نے عمرہ بنت عبدالرحمٰن بن سعد بن زرارہ سے، انھوں نے حبیبہ بنت سہل انصاریہ سے کہ وہ ثابت بن قیس بن شماس کے عقد میں تھیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن منہ اندھیرے باہر تشریف لے گئے تو دیکھا کہ دروازے پر حبیبہ بنت سہل صبح کی ہلکی تاریکی میں کھڑی ہے۔

حضور نے پوچھا کون ہے؟ جواب ملا حبیبہ بنت سہل، پھر پوچھا کیا بات ہے۔ جواب ملا کہ نہ تو مجھے سکون ہے اور نہ ہی میرے شوہر ثابت بن قیس کو۔ جب آپ نے شوہر کو بلوا بھیجا تو اس سے فرمایا: "یہ حبیبہ بنت سہل ہے" اس کے بعد حبیبہ جو کچھ کہہ سکتی تھی کہہ گزری اور آخر میں کہنے لگی: "اللہ کے رسول! میرے شوہر نے جو کچھ مجھے دیا ہے وہ میرے پاس ہے"۔

یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت سے کہا کہ اپنی بیوی سے یہ لے لو۔ اس کے بعد حبیبہ اپنے خاندان میں جا کر بیٹھ رہی۔ بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں کہ "اس کے راستے سے ہٹ جاؤ"۔ بعض میں ہے کہ "اس سے علیحدگی اختیار کر لو"۔

فقہاء کا یہ قول کہ شوہر کو زائد لینے کی گنجائش نہیں ہے اس روایت کی بنا پر ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے سنائی ہے۔ انھیں عبداللہ بن احمد بن حنبل نے، انھیں محمد بن یحییٰ بن ابی سمینہ نے، انھیں الولید بن مسلم نے ابن جریج سے، انھوں نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ ایک شخص اپنی بیوی کا جھگڑا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے کر آیا۔

حضور نے عورت سے فرمایا کیا تو وہ سب کچھ واپس کر دے گی جو اس نے تجھے دیا ہے" اس نے جواب دیا: "ہاں اور اس سے کچھ زائد" یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "زائد لینے کی اجازت نہیں ہے"۔ ہمارے اصحاب کا اس حدیث کی بنا پر یہ قول ہے کہ شوہر بیوی سے زائد مال نہیں لے گا۔ انھوں نے ظاہر آیت کی اس حدیث کی بنا پر تخصیص کر دی ہے۔

اب آیت کی خبر واحد کی بنا پر تخصیص اس وجہ سے جائز ہوئی کہ قول باری (فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ) میں کئی معانی کا احتمال ہے اور اس میں رائے زنی یعنی اجتہاد کی گنجائش ہے اور سلف سے اس سلسلے میں مختلف وجوہ منقول ہیں۔

اسی طرح قول باری (وَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ لِتَذْهَبُوْا بِبَعْضِ مَآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ) میں بھی کئی معانی کا احتمال ہے جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ اس لیے خبر واحد کے ذریعہ اس کی تخصیص جائز ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ) یا (وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ) جب آیت میں کئی احتمالات تھے اور سلف میں بھی اس کے معنی مراد میں اختلاف تھا اس لیے کہ معنی مراد کے لیے خبر واحد کو قبول کرنا جائز ہو گیا۔

ہمارے اصحاب کا جو یہ قول ہے کہ جب شوہر دیے ہوئے مال سے زائد پر یا کچھ مال پر

خلع کرنے پر رضامند ہو جائے جبکہ بدسلوکی اور نفرت اسی کی جانب سے ہو رہی ہو تو یہ دنیاوی حکم کے لحاظ سے درست ہوگا اگرچہ فیما بینہ وبین اللہ اس کی گنجائش نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ مال بیوی اپنی خوشدلی سے دے رہی ہے اور اسے اس پر مجبور نہیں کیا گیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بھی ہے کہ (لا یحل مال امرئ مسلم الا بطیبۃ من نفسہ، کسی مسلمان کا مال لینا حلال نہیں ہے الا یہ کہ وہ اپنی خوشی سے دے دے) نیز ایک وجہ یہ بھی ہے کہ نہی کا تعلق نفس عقد کے کسی مفہوم سے نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق اس کے سوا اور چیز سے ہے اور وہ یہ ہے کہ شوہر نے اسے اتنا نہیں دیا جتنا کہ اس سے لے لیا۔ اگر وہ اس قدر اسے دے چکا ہوتا تو پھر اس کا اس طرح لینا مکروہ نہ ہوتا۔

اب جب کہ نہی کا تعلق عقد کے اندر پائے جانے والے کسی معنی سے نہیں ہے تو یہ بات جواز عقد کے لیے مانع نہیں بن سکتی مثلاً اذان جمعہ کے وقت کوئی سودا کرنا یا شہر میں رہنے والے کسی شخص کا باہر سے آنے والے کسی شخص سے کوئی چیز خرید لینا یا تجارتی قافلے کو شہر سے باہر ہی جا کر مل لینا اور سودے طے کر لینا وغیرہ۔ اسی طرح غلام کو تھوڑے یا زیادہ مال کے بدلے آزاد کر دینا جائز ہے۔

نیز قتل عمد میں تھوڑے یا زیادہ مال پر صلح کر لینا جائز ہے، تو طلاق کا معاملہ بھی اسی طرح جائز ہونا چاہیے۔ پھر جب مہر مثل سے زائد رقم پر نکاح جائز ہے جبکہ وہ عورت کی ذات یعنی بضع کا بدل ہے اسی طرح اگر عورت اپنے مہر مثل سے زائد رقم دے کر اپنی جان چھڑائے تو یہ بھی جائز ہونا چاہیے۔ کیونکہ نکاح اور خلع دونوں صورتوں میں یہ رقم اس کی ذات یعنی بضع کا بدل ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب خلع فسخ نکاح ہوتا ہے تو اس میں اس رقم سے زائد لینا جائز نہیں ہونا چاہیے جس پر عقد نکاح ہوا تھا جس طرح کہ اقالہ کی صورت میں ثمن سے زائد رقم لینا درست نہیں ہوتا (اگر سودا طے ہونے کے بعد اسے ختم کر دیا جائے تو فقہی اصطلاح میں اسے اقالہ کہتے ہیں) اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ معترض کا یہ کہنا کہ خلع فسخ عقد نکاح ہے، غلط بات ہے بلکہ یہ شئے سرے سے اسی طرح کی طلاق ہے جس طرح کوئی بدل یعنی رقم کے بغیر طلاق دی جائے۔

اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ خلع کسی طرح بھی بمنزلہ اقالہ نہیں ہے۔ کیونکہ اگر شوہر

دیے ہوئے مال سے کم لے کر خلع پر آمادہ ہو جائے تو یہ صورت بالاتفاق جائز ہے جب کہ ثمن سے کم رقم لے کر اقالہ جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح کچھ لیے بغیر بھی خلع بالاتفاق جائز ہوتا ہے۔

حاکم کے واسطے کے بغیر خلع کے متعلق اختلاف ہے۔ حسن اور ابن سیرین سے مروی ہے کہ خلع صرف سلطان یعنی حاکم کے پاس جا کر ہی درست ہو سکتا ہے۔ سعید بن جبیر کا قول ہے کہ جب تک شوہر بیوی کو سمجھا بجھا نہ لے اس وقت تک خلع کا عمل نہیں ہوگا۔

اگر بیوی سمجھ جائے تو فبہا ورنہ اس سے کنارہ کشی اختیار کرے، اگر پھر بھی نہ سمجھے تو اس کی پٹائی کرے، اگر پھر بھی نہ سمجھے تو معاملہ سلطان کے پاس لے جائے (یا عدالت میں پیش کر دے) سلطان میاں اور بیوی کے خاندانوں سے ایک ایک ثالث مقرر کر دے۔ یہ دونوں ثالث جو کچھ سنیں سلطان سے بیان کر دیں۔ اس کے بعد اگر سلطان کی رائے ان دونوں کو علیحدہ کر دینے کی ہو جائے تو علیحدہ کر دے اور اگر دونوں کو اکٹھا کرنے کی ہو جائے تو اکٹھا کر دے۔

حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ، قاضی شریح، طاؤس اور زہری اور بہت سے دوسرے حضرات کا قول ہے کہ سلطان کے واسطے کے بغیر بھی خلع جائز ہے۔ سعید نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ گورنر کوفہ و بصرہ زیاد پہلا شخص تھا جس نے سلطان کے بغیر خلع کے نفاذ کو رد کر دیا تھا۔

تاہم فقہائے امصار کے درمیان سلطان کے واسطے کے بغیر خلع کے جواز کے متعلق کوئی اختلاف نہیں ہے کتاب اللہ بھی اس کے جواز کو واجب کرتی ہے۔ قول باری ہے (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ) نیز (وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ)

اس میں اللہ تعالیٰ نے دونوں کی باہمی رضامندی سے بیوی سے مال لے کر خلع کو مباح کر دیا ہے اور اس میں سلطان کے واسطے کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس کی بیوی سے فرمایا تھا کہ کیا تو اس کا باغ لوٹا دے گی؟ خاتون نے اثبات میں جواب دیا تھا۔ اس پر آپ نے شوہر سے کہا تھا کہ باغ لے لو اور اس سے علیحدہ ہو جاؤ۔

آپ کا یہ ارشاد بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ خلع کا عمل سلطان کے واسطے کے بغیر بھی درست ہے۔ کیونکہ اگر خلع کا معاملہ سلطان کے ہاتھ میں ہوتا خواہ زوجین خلع کرنا چاہتے یا

انکار کرتے جبکہ سلطان کو اس کا علم ہو جاتا کہ یہ دونوں اللہ کے حدود کو قائم رکھنے کے متعلق اندیشے میں مبتلا ہیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان دونوں میاں بیوی سے اس بارے میں استفسار نہ کرتے اور نہ ہی شوہر کو خطاب کر کے یہ کہتے کہ خلع کر لو بلکہ آپ خود خلع کا عمل سرانجام دے کر اس کا باغ اسے لوٹا دیتے خواہ دونوں اس بات کو قبول کرنے سے انکار کر دیتے یا ان میں سے ایک انکاری ہو جاتا۔

جس طرح کہ لعان کی صورت میں میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کا معاملہ سلطان کے ہاتھ میں ہوتا ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کرنے والے مرد سے یہ نہیں کہا کہ اب اس کے راستے سے ہٹ جاؤ بلکہ خود دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی جیسا کہ حضرت سہل بن سعدؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کرنے والے زوجین کے درمیان علیحدگی کر دی تھی۔

جس طرح کہ ایک اور حدیث میں ہے کہ آپ نے شوہر سے کہا اب بیوی تک رسائی کا تمھارے لیے کوئی راستہ نہیں رہ گیا۔ آپ نے یہ معاملہ شوہر کے ہاتھ میں نہیں دیا۔ اس بیان سے یہ واضح ہو گیا کہ خلع سلطان کے بغیر بھی جائز ہے اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (لا یحل مال امرءٍ مسلم الا بطیبۃ من نفسہ)۔

کیا خُلع طلاق ہے؟

خلع طلاق ہے یا نہیں اس کے متعلق اختلاف ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہؓ، حضرت عثمانؓ، حسن بصری، ابوسلمہ، قاضی شریح، ابراہیم نخعی، شعبی اور مکحول سے مروی ہے کہ خلع ایک طلاق بائن ہے۔ یہی فقہائے امصار کا قول ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہ طلاق نہیں ہے۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت سنائی، انھیں علی بن محمد نے، انھیں ابوالولید نے، انھیں شعبہ نے، انھیں عبدالملک بن میسرہ نے کہ ایک شخص نے طاؤس سے خلع کے متعلق دریافت کیا تو انھوں نے کہا کہ اس سے کچھ نہیں ہوتا یعنی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اس پر عبدالملک بن میسرہ نے کہا کہ آپ اس بارے میں ایسی بات کہتے ہیں جو ہم نے کہیں اور نہیں سنی۔ اس پر طاؤس نے خدا کی قسم کھا کر کہا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے شوہر اور بیوی کو دو طلاقوں اور خلع کے

بعد بھی میاں بیوی رہنے دیا۔

اس روایت کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اس میں طاؤس کو غلطی لگ گئی ہے کیونکہ طاؤس باوجود اپنی جلالتِ شان، فضل اور تقویٰ و پرہیزگاری کے روایت میں بہت غلطیاں کرتے تھے۔ اور بہت سی ایسی باتیں بھی انھوں نے روایت کی ہیں جو سرے سے ناقابلِ قبول ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے کہا جس شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں وہ ایک شمار ہوگی۔

حالانکہ حضرت ابنِ عباسؓ سے متعدد طرق سے مروی ہے کہ جس شخص نے اپنی بیوی کو ستاروں کی تعداد کے برابر طلاق دی وہ تین طلاقوں کی وجہ سے اس پر بائن ہو جائے گی۔ لوگوں کا کہنا ہے کہ ایوب جو مشہور محدث تھے طاؤس کی غلطیوں کی کثرت پر تعجب کیا کرتے تھے۔ ابن ابی نجیح نے طاؤس سے نقل کیا ہے کہ خلع طلاق نہیں ہے۔ اہلِ مکہ نے یہ سن کر ان کی تردید کی جس پر انھوں نے کچھ لوگوں کو جمع کر کے معذرت کرتے ہوئے کہا کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں احمد بن الحسن بن عبدالجبار نے، انھیں ابو ہمّام نے، انھیں الولید نے ابو سعید روح بن جناح سے، انھوں نے کہا کہ میں نے زمعہ بن ابی عبدالرحمٰن سے سنا وہ کہتے تھے کہ میں نے سعید بن المسیب کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خلع کو ایک طلاق قرار دیا ہے۔ خلع طلاق ہے۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے جو آپ نے ثابت بن قیس کو فرمایا تھا جب کہ اس کی بیوی نے اس کی نافرمانی کی تھی کہ "اس کے راستے سے ہٹ جاؤ" یا بعض روایت میں ہے کہ "اس سے جدا ہو جاؤ" اور بیوی سے فرمایا کہ ثابت کا باغ اسے واپس کر دو، بیوی نے عرض کیا "میں نے ایسا کر لیا" اب یہ بات واضح ہے کہ جو شخص اپنی بیوی سے یہ کہے کہ "میں تجھ سے جدا ہو گیا" یا "میں نے تیرا راستہ چھوڑ دیا" اور اس کی نیت اس سے علیحدگی کی ہو تو یہ طلاق ہوگی۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شارع علیہ السلام کے حکم سے ثابت کا اپنی بیوی سے خلع کر لینا دراصل طلاق کی صورت تھی۔ نیز اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے اگر شوہر اپنی بیوی سے یہ کہے "میں تجھے کچھ مال کے بدلے طلاق دیتا ہوں" یا "میں تیرا معاملہ کچھ مال

کے بدلے تیرے ہاتھ میں دیتا ہوں" تو یہ طلاق ہوگی۔

اسی طرح اگر شوہر یہ کہے "میں نے کسی مال کے بغیر تجھ سے خلع قبول کرلیا" یہ کہتے ہوئے اس کی نیت فرقت یعنی علیحدگی کی ہو تو یہ طلاق ہوگی اس لیے اگر وہ کچھ مال لے کر خلع قبول کرلے تو یہ صورت بھی طلاق کی ہونی چاہیے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایک شخص اگر خلع کا کہے تو بمنزلہ اقالہ ہوگا جو بیع میں ہوا کرتا ہے اور اقالہ فسخ بیع ہوتا ہے تئے مہر سے بیع نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مال لیے بغیر خلع کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح مہر سے کم رقم پر بھی بالاتفاق خلع ہوسکتا ہے۔

جبکہ اقالہ اس ثمن کو واپس کیے بغیر نہیں ہوسکتا جو سودے میں طے شدہ قول کے مطابق ادا کیا گیا تھا۔ اگر خلع بھی اقالہ کی طرح فسخ عقد نکاح ہوتا تو وہ نکاح میں مقرر شدہ مہر کے بدلے ہوتا۔ اب جبکہ تمام لوگوں کا اتفاق ہے کہ خلع مال کے بغیر یا مہر سے کم مال پر ہوسکتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ خلع دراصل مال لے کر طلاق دینے کی شکل ہے اور یہ فسخ نہیں ہے۔ اور اس میں اور شوہر کے اس قول میں کہ "میں نے تجھے اس مال کے بدلے طلاق دے دی" کوئی فرق نہیں ہے۔

جن لوگوں کا یہ قول ہے کہ خلع طلاق نہیں ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب یہ فرمایا (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ) پھر اس کے بعد یہ فرمایا (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّا اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا) اور اسی سیاق میں یہ فرمایا (فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ) اور خلع کے بعد تیسری طلاق کو ثابت کر دیا تو اس سے یہ دلالت ہوگئی کہ خلع طلاق نہیں ہے کیونکہ اگر یہ طلاق ہوتا تو پھر (فَاِنْ طَلَّقَهَا) چوتھی طلاق ہوتی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دو طلاقوں کے ذکر کے بعد خلع کا ذکر کیا پھر اس کے بعد تیسری طلاق کا ذکر فرمایا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک یہ بات اس طرح نہیں ہے وہ اس لیے کہ قول باری (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ) دو ایسی طلاقوں کی خبر دے رہا ہے جو خلع کی صورت میں نہ دی گئی ہوں اور پھر ان کے ساتھ رجوع کی گنجائش بھی ثابت رکھی جس کے لیے فرمایا (فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ)

پھر اللہ تعالیٰ نے ان دونوں طلاقوں کا حکم بیان فرمایا اگر یہ خلع کی شکل میں ہوں اور اس میں ممانعت اور اباحت کی صورتیں بھی بتلا دیں اور وہ حالت بھی بیان کر دی جس میں خلع کے بدلے مال لینا جائز ہے یا جائز نہیں ہے۔ پھر اس پورے بیان پر اس قول کو عطف کیا (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ) اور اس کے ذریعے پھر ان ہی دو طلاقوں کی طرف روئے سخن کر لیا جن کا ذکر پہلے کبھی بصورت خلع ہوا تھا اور کبھی کسی اور صورت میں۔

اس تشریح کی روشنی میں یہ دلالت نہیں ملتی کہ خلع دو طلاقوں کے بعد ہوتا ہے اور خلع کے بعد جو تیسری طلاق ہے وہ دراصل چوتھی طلاق بن جاتی ہے۔ اس سے اس امر پر بھی دلالت ہوتی ہے کہ خلع حاصل کر لینے والی عورت کو طلاق لاحق ہو جاتی ہے۔

اس لیے کہ فقہاء امصار کا درج بالا آیات کی اس ترتیب اور تشریح پر اتفاق ہے جو ہم نے ابھی اوپر کی سطور میں بیان کی ہے اور خلع کے بعد تیسری طلاق ہو گئی جس کی صحت کا حکم اللہ نے دے دیا اور جس کے بعد بیوی کو ہمیشہ کے لیے اس پر حرام کر دیا الّا یہ کہ کسی اور مرد سے نکاح کرے تو یہ اس بات کی دلیل بن گئی کہ خلع حاصل کرنے والی عورت کو جب تک وہ عدت میں ہے طلاق لاحق ہو سکتی ہے۔

تیسری طلاق خلع کے بعد ہوتی ہے اس پر ترتیب آیات میں یہ قول باری (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ) دلالت کرتا ہے جیسے ماقبل کے بیان اور اس قول باری (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ) پر عطف کیا گیا ہے۔

اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے تیسری طلاق کے بعد ایک دوسرے سے رجوع کر لینے کو مباح کر دیا ہے بشرطیکہ حدود اللہ کو قائم نہ رکھ سکنے کا خوف زائل ہو جائے۔ اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ جدائی کے بعد دونوں اپنے کیے پر پشیمان ہو جائیں اور ہر ایک کا دل الفت اور رفاقت کی طرف واپس آجاتا چاہیے۔

یہ بات اس حقیقت پر دلالت کرتی ہے کہ تیسری طلاق جس کا ذکر یہاں ہوا ہے وہ خلع کے بعد ہے۔ قول باری (إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ) حوادث یعنی پیش آمدہ امور کے احکام میں اجتہاد کے جواز پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اباحت کو

خلع کے ساتھ متعلق کر دیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ) قول باری (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) کی طرف راجع ہے۔ اس فدیہ کی طرف راجع نہیں ہے جس کا ذکر اس کے بعد ہوا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات کئی وجوہ سے فاسد ہے۔ ایک یہ کہ قول باری (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا) دو طلاقوں کے ذکر کے بعد نئے سرے سے شروع کیا گیا خطاب ہے اور یہ ان دونوں طلاقوں پر مرتب نہیں ہے کیونکہ یہ خطاب ان دونوں پر معطوف ہے۔

جب ایک طرف یہ بات ہے اور دوسری طرف فدیہ کے ذکر کے بعد فرمایا (فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ) تو یہ ضروری ہو گیا کہ یہ قول فدیہ پر مرتب ہو کیونکہ حرف فاء تعقیب کے لیے ہوتا ہے اور یہ بات درست نہیں ہے کہ اسے ان دو طلاقوں پر مرتب تسلیم کیا جائے جن کا ذکر ابتداء میں ہوا ہے اور اس کے متصل فقرے پر اسے عطف نہ کیا جائے۔ یہ بات صرف اسی وقت درست ہو سکتی ہے جب کوئی ایسی دلالت موجود ہو جو اس کا تقاضا کر رہی ہو اور اسے ضروری قرار دے رہی ہو۔ جیسا کہ تخصیص کے نقطے کے ساتھ استثناء کی صورت میں آپ یہ کہتے ہیں کہ یہ اس کے متصل حکم کی طرف عائد ہوتا ہے اور کسی دلالت کے بغیر ما قبل پر وارد نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری (وَرَبَآئِبُكُمُ اللّٰتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ مِّنْ نِّسَآئِكُمُ اللّٰتِيْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَاِنْ لَّمْ تَكُوْنُوْا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ، اور تمہاری بیویوں کی لڑکیاں جنھوں نے تمہاری گودوں میں پرورش پائی ہے۔ ان بیویوں کی لڑکیاں جن سے تمہارا تعلق زن و شو قائم ہو چکا ہو ورنہ اگر صرف نکاح ہوا ہوا ور تعلق زن وشوہر ہوا ہو تو انھیں چھوڑ کر ان کی لڑکیوں سے نکاح کر لینے میں تم پر کوئی مواخذہ نہیں ہے) میں دخول کی شرط ربائب (گودوں میں پرورش پانے والی لڑکیوں) کی طرف راجع ہے۔

امہات نساء یعنی بیویوں کی ماؤں کی طرف راجع نہیں ہے۔ کیونکہ حرف فاء کے ذریعے عطف ان سے متصل ہے، امہات نساء کے متصل نہیں ہے حالانکہ یہ بات معترض کے ذکر کردہ بات کے مقابلے میں اقرب ہے کہ (فَاِنْ طَلَّقَهَا) کا عطف قول باری (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) پر ہے، فدیہ پر نہیں ہے جو اس کے متصل ہے۔

کیونکہ معترض اسے فدیہ پر عطف نہیں مانتا جو کہ اس کے متصل ہے بلکہ اسے اس کے ماقبل پر عطف تسلیم کرتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان میں آنے والی بات یعنی فدیہ کے ذکر پر اسے عطف نہیں کرتا۔ نیز ہم (فَإِنْ طَلَّقَهَا) کو پورے بیان یعنی فدیہ اور فدیہ سے قبل ذکر ہونے والی دو طلاقوں پر جو بطور فدیہ نہیں ہیں پر عطف کرتے ہیں۔

اس صورت میں اس کے تحت دو فائدے بیان ہو جائیں گے ایک تو یہ کہ دو طلاقوں کے ذریعے خلع کے بعد بھی طلاق کا جواز ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ خلع کی صورت کے علاوہ دی گئی دو طلاقوں کے بعد طلاق کا جواز ہوتا ہے۔ واللہ اعلم!

مطلقہ بیوی سے رجوع کرنے میں نقصان کا ارادہ نہ ہونا

قول باری ہے (وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ سَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ، اور جب تم عورتوں کو طلاق دو پھر وہ اپنی عدت پوری کر لیں تو معروف طریقے سے روک لو یا معروف طریقے سے انھیں رخصت کر دو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ) سے مراد حقیقت اجل نہیں جو عدت ہے بلکہ اس سے مراد اس کے خاتمے کے قریب پہنچ جانا ہے کیونکہ حقیقی معنی لینے کی صورت میں اجل کو پہنچ جانے کا مطلب عدت کا گزر جانا ہو گا جب کہ عدت کے گزر جانے کے بعد رجوع کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی۔ عدت کو لفظ اجل سے متعدد مقامات پر تعبیر کیا گیا ہے۔

ان میں سے یہ قول باری ہے (فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ فَارِقُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ) اس کا معنی بھی وہی ہے جو درج بالا آیت کا ہے۔ اسی طرح قول باری ہے (وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ اور حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل ہے۔

اسی طرح قول باری ہے (وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اور جب عورتوں کو طلاق دے دو تو انھیں نہ روکو۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔) نیز فرمایا (وَلَا تَعْزِمُوْا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتّٰى يَبْلُغَ الْكِتٰبُ اَجَلَهٗ اور نکاح کی گرہ کو پختہ نہ کرو جب تک کہ عدت پوری نہ ہو جائے)

ان تمام آیات میں جہاں جہاں لفظ اجل ذکر ہوا ہے اس سے مراد عدت ہے جب اللہ تعالیٰ نے اجل کا ذکر اپنے قول (فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ) میں بھی کیا ہے تو اس سے مراد اجل کا ختم ہو جانا نہیں بلکہ اس کا قریب الاختتام ہوتا ہے۔ قرآن مجید اور محاورات میں اس کے

بہت سے نظائر موجود ہیں چنانچہ ارشاد باری ہے (اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) اس کا معنی ہے جب تم طلاق کا ارادہ کرو اور طلاق دینے کے قریب پہنچ جاؤ تو عدت پر طلاق دو۔

اسی طرح ارشاد باری ہے (فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ جب تم قرآن کی تلاوت کرنے لگو تو استعاذہ کر لو) اس کا معنی ہے کہ جب تم قرآن پڑھنے کا ارادہ کرو۔ اسی طرح قول باری ہے (وَاِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوْا. جب تم بات کرو تو انصاف کی بات کرو) اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ بات کرنے کے بعد عدل کرو بلکہ بات کرنے سے پہلے یہ عزم کر لو کہ انصاف پر مبنی بات کے سوا اور کوئی بات نہیں کریں گے۔

اسی طرح زیر بحث آیت میں بلوغ اجل کا ذکر کر کے اس سے عدت کا قریب الاختتام ہونا مراد لیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے معروف طریقے سے بیوی کو روکے رکھنے کا حکم دیتے وقت عدت کے قریب الاختتام ہونے کا ذکر کیا ہے حالانکہ معروف طریقے سے بیوی کو روکے رکھنا نکاح کے بقا کے تمام احوال میں شوہر پر لازم ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ معروف طریقے سے امساک کے ذکر کے ساتھ تسریح یعنی بھلے طریقے سے رخصت کر دینے کا بھی ذکر کیا ہے جس کا مفہوم عدت کا اختتام ہے۔

اور پھر دونوں کو امر کے تحت جمع کر دیا ہے اور چونکہ تسریح کی صرف ایک حالت ہوتی ہے جو زیادہ عرصے تک باقی نہیں رہتی اس لیے بلوغ اجل یعنی عدت کے قریب الاختتام ہونے والی حالت کو اس کے ساتھ خاص کر دیا تاکہ معروف یعنی بھلے طریقے کا تعلق دونوں معاملوں (امساک اور تسریح) کے ساتھ ہو جائے۔

قول باری (فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ) سے مراد عدت گزرنے سے پہلے رجوع کر لینا ہے۔ یہی قول حضرت ابن عباسؓ، حسن بصری، مجاہد اور قتادہ سے مروی ہے۔ اب رہا قول باری (اَوْ سَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ) تو اس کا معنی یہ ہے کہ طلاق دینے کے بعد اسے چھوڑے رکھے یہاں تک کہ اس کی عدت گزر جائے۔

اللہ تعالیٰ نے امساک بالمعروف کو مباح کر دیا جس کا مفہوم یہ ہے کہ شوہر اس کے ضروری حقوق ادا کرے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا، نیز بھلے طریقے سے تسریح کو بھی مباح کر دیا جس کا مفہوم یہ ہے کہ رجوع کے ذریعے اس کی عدت کی مدت کو طویل تر کر کے اسے نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ

کرے۔ یہ بات اللہ تعالیٰ نے (اَوْ سَرِّحُوْهُنَّ) کے ذکر کے فوراً بعد (وَلَا تُمْسِكُوْهُنَّ ضِرَارًا) کے ذکر سے بیان فرمائی ہے۔ اس میں اس تاویل کی بھی گنجائش ہے کہ معروف طریقے سے رخصت کر دینے کی شکل یہ ہو کہ اسے متاع یعنی سامان وغیرہ دے کر رخصت کرے۔

اس آیت سے نیز قول باری (فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ) سے کسی نے یہ استدلال کیا ہے کہ اگر شوہر اتنا مفلوک الحال ہو کہ بیوی کو نان نفقہ دینے سے بھی عاجز ہو تو ایسی صورت میں ان دونوں کے درمیان علیحدگی واجب ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے شوہر کو دو میں سے ایک بات کا اختیار دیا ہے یا تو معروف طریقے سے اسے اپنی بیوی بنائے رکھے یا پھر بھلے طریقے سے اسے رخصت کر دے۔ اور ظاہر ہے کہ نان ونفقہ مہیا نہ کر سکنا معروف میں داخل نہیں ہے اس لیے جب شوہر اس سے عاجز ہو جائے گا تو دوسری بات یعنی تسریح اس پر لازم آ جائے گی اور حاکم دونوں کو علیحدہ کر دے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جس کسی نے یہ بات کہی اور آیت سے اس پر استدلال کیا ہے یہ اس کی جہالت ہے۔ اس لیے کہ ایسا شوہر جو اپنی بیوی کو نان ونفقہ دینے سے عاجز ہو وہ بھی اسے معروف طریقے سے اپنی بیوی بنائے رکھ سکتا ہے کیونکہ وہ اس حالت میں انفاق کا مکلف ہی نہیں ہوتا۔

قول باری ہے (وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهٗ فَلْيُنْفِقْ مِمَّآ اٰتٰىهُ اللّٰهُ لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا مَآ اٰتٰىهَا سَيَجْعَلُ اللّٰهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُّسْرًا۔ جسے اللہ تعالیٰ رزق میں تنگی دے دے تو وہ اس میں سے خرچ کرے جو اللہ نے اسے دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کسی کو مکلف نہیں بناتا مگر صرف اسی چیز کا جو اس نے اسے دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ تنگدستی کے بعد فراخی دینے والا ہے)

اس بنا پر یہ کہنا درست نہیں کہ تنگدست شوہر اپنی بیوی کو معروف طریقے سے نہیں سنبھالے ہوئے ہے کیونکہ دراصل معروف طریقے سے نہ رکھنا قابل مذمت ہے۔ اور جو شخص تنگدست ہو اس کا انفاق نہ کرنا قابل مذمت نہیں ہے۔ اگر یہ صورت ہوتی تو پھر اصحاب صفہ اور فقراء صحابہ جو تنگدستی کی بنا پر اپنے اوپر خرچ کرنے سے عاجز تھے چہ جائیکہ اپنی بیویوں پر خرچ کریں سب کے سب معروف طریقے سے اپنی بیویوں کو نہ بسانے والے شمار ہوتے۔

نیز ہمیں یہ معلوم ہے کہ ایسا شوہر جو انفاق کی قدرت رکھتے ہوئے بھی انفاق کے لیے تیار نہ ہو، وہ معروف طریقے سے نہ بسانے والا شمار نہیں ہوتا اور یہ بھی متفقہ مسئلہ ہے کہ ایسی صورت

میں بھی وہ بیوی سے علیحدہ کر دیے جانے کا مستحق نہیں ہوتا تو یہ کیسے جائز ہو سکتا کہ انفاق سے عاجز شوہر کی تفریق کے وجوب پر آیت سے استدلال کیا جائے، اور انفاق پر قادر کی تفریق پر استدلال نہ کیا جائے جبکہ عاجز حقیقت میں معروف طریقے سے بیوی کو بسانے والا ہوتا ہے اور قادر بسانے والا نہیں ہوتا۔ اس قول سے استدلال کرنے والے کے استدلال میں تکلف لازم آ گیا جس کی وجہ سے اس کا استدلال ہی باطل ہو گا۔

قول باری ہے (وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا اور تم ان کو نقصان پہنچانے کی غرض سے نہ روکو کہ پھر ان پر زیادتی کے مرتکب ہو جاؤ) اس آیت کی تاویل میں مسروق، حسن بصری، مجاہد، قتادہ اور ابراہیم نخعی سے منقول ہے کہ اس سے مراد رجوع کے ذریعے اس کی عدت کی مدت کو طویل تر کر دینا ہے۔

وہ اس طرح کہ جب اس کی عدت قریب الاختتام ہو تو رجوع کر کے پھر طلاق دے دے تاکہ وہ بے چاری نئے سرے سے عدت شروع کرے اور پھر جب عدت قریب الاختتام ہو تو رجوع کرے۔ اللہ تعالیٰ نے اسے حکم دیا کہ بیوی کو معروف طریقے سے عقد زوجیت میں رکھے اور عدت کی مدت کو طویل تر بنا کے اسے نقصان نہ پہنچائے۔

قول باری ہے (وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ اور جو شخص ایسا کرے گا وہ اپنے نفس پر ظلم کرے گا) یہ فقرہ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ خواہ وہ نقصان پہنچانے کی نیت سے رجوع کرے اس کا رجوع درست ہو جائے گا۔ کیونکہ اگر یہ مفہوم نہ ہوتا تو وہ ظالم قرار نہ دیا جاتا کیونکہ اس صورت میں رجوع کا حکم ثابت نہ ہوتا اور اس کا یہ فعل بیکار جاتا۔

قول باری ہے (وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللّٰهِ هُزُوًا اور اللہ کی آیات کو مذاق نہ بناؤ) حضرت عمرؓ اور حضرت ابوالدرداءؓ سے بروایت حسن بصری یہ منقول ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا اور پھر رجوع کر لیتا اور کہتا کہ میں نے تو مذاق کیا تھا۔

اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اعلان فرما دیا کہ جس شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی یا غلام آزاد کر دیا یا کسی سے نکاح کر لیا اور پھر یہ کہہ دیا کہ میں نے تو مذاق کیا تھا تو اس کے اس عمل کو مذاق پر نہیں بلکہ سنجیدگی اور قصد پر محمول کیا جائے گا۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں (من طلق او حررا و نکح فقال کنت لاعبا فھو جادٌ)

حضرت ابوالدرداءؓ نے یہ خبر دی کہ آیت کی تاویل یہ ہے اور آیت اس بارے میں نازل ہوئی۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ مذاق اور سنجیدگی دونوں صورتوں میں دی گئی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ یہی حکم رجوع کرنے کا بھی ہے کیونکہ اس کا ذکر امساک یا تسریح کے ذکر کے بعد ہوا ہے اس لیے یہ ان دونوں کی طرف راجع ہو گا نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول سے اس کی تاکید بھی کر دی ہے۔

عبدالرحمٰن بن حبیب نے عطاء بن ابی رباح سے، انھوں نے ابن ماہک سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ثلاث جدھن جد وھزلھن جد الطلاق والنکاح والرجعة طلاق، نکاح اور رجعت ایسی تین باتیں ہیں کہ اگر یہ سنجیدگی سے کی جائیں تو ان کا وہی حکم ہے جو اگر مذاق کے طور پر کی جائیں یعنی دونوں صورتوں میں یہ واقع ہو جاتی ہیں۔

سعید بن المسیب نے حضرت عمرؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ چار باتیں ایسی ہیں جو اگر کوئی شخص اپنی زبان سے کہہ بیٹھے تو وہ اس پر لازم ہو جاتی ہیں۔ غلام آزاد کرنا، طلاق دینا، نکاح کرنا اور نذر مان لینا۔ جابر نے عبداللہ بن لحی سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے یہ قول نقل کیا ہے کہ "تین باتیں ایسی ہیں کہ ان میں مذاق کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ نکاح، طلاق اور صدقہ۔"

قاسم بن عبدالرحمٰن نے حضرت عبداللہ سے روایت کی ہے کہ جب تم کسی سے نکاح کرنے کی بات اپنے منہ سے نکال دو تو پھر خواہ تم نے مذاق سے یہ بات کہی ہے یا سنجیدگی سے دونوں کا حکم یکساں ہو گا یعنی دونوں صورتوں میں اس کا نفاذ ہو جائے گا۔ یہی بات تابعین کی ایک جماعت سے مروی ہے اور ہمیں اس بارے میں فقہاء امصار کے کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔

زبردستی کی طلاق

یہ بات مکرہ (وہ شخص جسے مجبور کیا جائے) کی دی ہوئی طلاق کے واقع ہو جانے میں بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس لیے کہ طلاق کے معاملے میں جب سنجیدہ اور مذاق کرنے والے دونوں کا حکم یکساں ہے۔ باوجودیکہ دونوں قصد اور ارادے سے یہ بات زبان پر لاتے ہیں

دونوں میں صرف اس لحاظ سے فرق ہے کہ ایک کا ارادہ زبان پر لائے ہوئے لفظ کے حکم کو واقع کرنے کا ہوتا ہے اور دوسرے کا یہ ارادہ نہیں ہوتا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس حکم کو دور کرنے میں نیت کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔

اب مکرہ ایک طرف تو ارادے اور قصد سے طلاق کا لفظ زبان پر لاتا ہے لیکن اس کے حکم کا اسے ارادہ نہیں ہوتا تو اس کی نیت کا فقدان طلاق کے حکم کو دور کرنے میں کوئی اثر نہیں دکھائے گا۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ طلاق واقع ہونے کی شرط یہ کہ مکلف ایسے الفاظ اپنی زبان پر لائے جن سے طلاق واقع ہو جائے۔ واللہ اعلم!

ولی کے بغیر نکاح کا بیان

قول باری ہے (وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ اور جب تم اپنی عورتوں کو طلاق دے چکو اور وہ اپنی عدت پوری کر چکیں تو پھر اس میں مانع نہ ہو کہ وہ اپنے زیر تجویز شوہروں سے نکاح کر لیں) تا آخر آیت۔

قول باری (فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ) یہاں حقیقت مراد ہے یعنی عدت کا ختم ہو جانا۔ لفظ العضل کے دو معانی ہیں، ایک منع یعنی روک دینا، دوسرا ضیق یعنی تنگ کر دینا۔ کہا جاتا ہے "عضل الفضاء بالجیش (لشکر کی کثرت تعداد سے فضا تنگ ہو گئی) نیز الامر المعضل کا معنی ایسا معاملہ جو حل نہ ہو سکے، اسی طرح "داء عضال" پیچیدہ بیماری کو کہتے ہیں۔ تضییق کے معنی میں محاورہ ہے "عضلت علیهم الامر" (ان پر یہ معاملہ تنگ کر دیا گیا)

اسی طرح جب عورت کے لیے بچے کی پیدائش مشکل ہو جائے تو کہا جاتا ہے "عضلت المرأة بولدها" اس لفظ کے یہ دونوں معانی متقارب ہیں کیونکہ امر ممتنع وہ ہوتا ہے جس کا کرنا بہت مشکل ہوتا ہے یا جس کا دور کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ اور "ضیّق" بھی وہ معاملہ ہوتا ہے جو مشکل ہوتا ہے۔

شعبی سے مروی ہے کہ ان سے مشکل مسئلے کے متعلق پوچھا گیا تو انھوں نے جواب دیا۔ یہ ایسی او ملنی ہے جس کے چہرے اور کانوں پر بکثرت بال ہوتے ہیں جو نہ پیچھے ہٹے اور نہ آگے بڑھے، اگر یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے زمانے میں پیش آ جاتی تو انھیں بھی درماندہ کر دیتی۔"

قول باری (وَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ) کا معنی ہے وَلَا تَمْنَعُوْهُنَّ (انھیں مت روکو) یا "ولا تضیقوا علیهن فی التزویج" (اور نکاح کرانے کے سلسلے میں ان کے لیے تنگی نہ پیدا کرو) یہ آیت کئی وجوہ سے جواز نکاح پر دلالت کرتی ہے جب کوئی عورت ولی یا ولی کی اجازت

کے بغیر از خود عقدِ نکاح کرے ایک تو یہ کہ عقدِ نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے اور ولی کی اجازت کی کسی شرط کا ذکر نہیں کیا گیا، دوم ولی کو رکاوٹ پیدا کرنے سے روک دیا گیا ہے جب طرفین نکاح پر رضامند ہو جائیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ ولی اگر عورت کو نکاح سے روکنے کا اختیار نہ رکھتا تو اسے اس بات سے روکا نہ جاتا جس طرح کہ اجنبی کو اس سے نہیں روکا جاتا جس کی کوئی سرپرستی یا ولایت نہیں ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ نہی اس بات سے مانع ہے کہ اس کا اس چیز میں کوئی حق ہو جس سے اس کو نہی کردی گئی ہے۔

تو پھر نہی سے اثباتِ حق پر استدلال کیسے کیا جا سکتا ہے۔ نیز ولی کے لیے یہ ممکن ہوتا ہے کہ وہ عورت کو باہر نکلنے سے اور عقدِ نکاح کے بارے میں خط و کتابت کرنے سے روک دے اس لیے یہ جائز ہے کہ مشکلات پیدا کرنے سے نہی کا تعلق بھی اسی قسم کی ممانعت سے ہو۔ کیونکہ اکثر احوال میں یہ چیزیں ولی کے ہاتھ میں اس طرح ہوتی ہیں کہ وہ عورت کو ان سے روک سکتا ہے۔

آیت کی ایک اور وجہ سے بھی ہمارے قول پر دلالت ہو رہی ہے۔ وہ یہ کہ جب ولی کو رکاوٹ ڈالنے سے روک دیا گیا ہے جب کہ عورت اپنے کفو میں نکاح کرے تو اب اس بارے میں اسے کوئی حق نہیں پہنچتا جس طرح کہ کسی کو سود اور فاسد قسم کے سودے کرنے سے روک دیا جائے تو اسے ان چیزوں کا کوئی حق نہیں پہنچتا جن سے اسے روک دیا گیا ہے اس لیے ولی کو فسخِ نکاح کا حق نہیں پہنچے گا۔

اور جب یہ جھگڑا حاکم کے پاس جائے گا اور حاکم اس عقد سے روک دے گا تو اس صورت میں وہ ظالم ٹھہرے گا اور وہ ایسی چیز کے روکنے کا مرتکب قرار پائے گا جس کا روکنا اس کے لیے ممنوع ہے۔ اس لیے فسخِ نکاح میں حاکم کا حق بھی باطل ہو جائے گا اس طرح یہ عقدِ نکاح اس طرح باقی رہ جائے گا کہ کسی کو اس کے فسخ کا حق نہیں ہوگا۔ اس بنا پر یہ جائز اور نافذ ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ ولی کو اس وقت رکاوٹ ڈالنے سے روک دیا گیا ہے جب فریقین آپس میں معروف طریقے سے نکاح پر رضامند ہو جائیں تو یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر غیر ولی عقدِ نکاح کرائے گا تو یہ معروف طریقے پر نہیں ہوگا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نہیں یہ بات معلوم ہے کہ معروف طریقہ جو بھی ہو وہ

ولی کا عقد نہیں ہوسکتا۔ وہ اس طرح کہ آیت میں عورت کے عقد کے جواز پر نص ہے اور ولی کو اس میں رکاوٹ ڈالنے سے روک دیا گیا ہے تو یہ جائز نہیں ہے کہ معروف کا معنی یہ ہو کہ عورت کا کیا ہوا عقد جائز نہ ہو۔

کیونکہ اگر یہ معنی لیا جائے تو اس سے آیت کے موجب کی نفی ہوجاتی ہے اور یہ بات اسی وقت ہوسکتی ہے جب نسخ ثابت ہوجائے جب کہ یہ معلوم امر ہے کہ ایک ہی خطاب میں ناسخ اور منسوخ دونوں کا جواز ممتنع ہوتا ہے کیونکہ نسخ کا ثبوت اسی وقت ہوتا ہے جب حکم کو استقرار حاصل ہوجائے اور اس پر عمل کی قدرت وجود میں آجائے۔

اس لیے اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ باہمی رضامندی کے اندر معروف طریقے کی جو شرط لگادی گئی ہے اس سے مراد ولی نہیں ہے نیز ایک اور پہلو بھی ہے۔ حرف باء ابدال یعنی بدل بنانے کے معنی کا فائدہ دیتا ہے اس لیے اس معنی کو مہر کی مقدار کی طرف موڑ دیا جائے گا اور معنی یہ ہوگا کہ عورت کے مہر مثل میں کوئی کمی نہ ہو۔ اسی بنا پر امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ جب نکاح میں مہر مثل سے کم مہر رکھا جائے تو اولیاء کو حق پہنچتا ہے کہ یہ نکاح ختم کرادیں۔

ولی کے بغیر جواز نکاح کے سلسلے میں اس آیت کی نظیر یہ قول باری ہے (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ۗ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا) یہ آیت دو وجوہ سے جواز نکاح پر دلالت کرتی ہے اول اس میں نکاح کے فعل کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے یعنی (حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ)

دوم (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا) میں تراجع کی نسبت عورت اور مرد کی طرف کی گئی ہے ولی کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح یہ آیت (فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ) آیت کے بموجب اپنی ذات کے متعلق عورت کے اقدام کے جواز کا ثبوت ہورہا ہے اور درمیان میں ولی کی کوئی شرط نہیں ہے۔ لیکن اگر صحت عقد کے لیے ولی کی شرط عائد کردی جائے تو اس سے آیت کے موجب کی نفی لازم آئے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت میں اپنی ذات کے متعلق عورت کے اقدام سے مراد ازدواجی زندگی اختیار کرنا ہے، اور یہ کہ عورت کے سلسلے میں کوئی عقد اس کی اجازت کے بغیر درست نہیں ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات دو وجوہ سے غلط ہے اول یہ کہ لفظ کا عموم ازدواجی زندگی اختیار کرنے یا نہ کرنے دونوں کو شامل ہے۔

دوم یہ کہ ازدواجی زندگی کو پسند کر لینے یا اختیار کر لینے سے اپنی ذات کے متعلق کوئی قدم اٹھانے کا مفہوم حاصل نہیں ہوتا۔ یہ مفہوم تو عقد کے ذریعے حاصل ہوتا ہے جس کی بنا پر نکاح کے احکام متعلق ہوتے ہیں۔

نیز قول باری (اِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ) میں اختیار کا ذکر عقد کے ساتھ کیا گیا ہے جس سے ہمارے قول کی تصدیق ہوتی ہے۔

اس بارے میں اختلاف رائے کا ذکر

اگر کوئی عورت ولی کے بغیر اپنی ذات کے لیے عقد نکاح کرے تو اس کے متعلق فقہائے کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ عورت کو اختیار ہے کہ وہ کفو میں نکاح کرے اور پورا پورا مہر وصول کرے، ولی کو اس پر اعتراض کا کوئی حق نہیں ہوگا۔ یہی امام زفر کا قول ہے۔ اگر اس نے غیر کفو میں نکاح کر لیا تو نکاح جائز ہوگا البتہ اولیاء کو حق ہوگا کہ ان دونوں کو علیحدہ کر دیں۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے اپنے بھائی عبدالرحمٰن بن ابی بکر کی بیٹی کا نکاح منذر بن الزبیر سے کر دیا تھا اور عبدالرحمٰن موجود نہیں تھے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت عائشہؓ اور عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ دونوں کے نزدیک ولی کے بغیر نکاح جائز تھا۔

یہی محمد بن سیرین، شعبی، زہری اور قتادہ کا قول ہے۔ امام ابویوسف کا قول ہے کہ ولی کے بغیر نکاح جائز نہیں ہے۔ اگر ولی اس نکاح کو تسلیم کرے تو یہ جائز ہو جائے گا اور اگر تسلیم کرنے سے انکار کر دے جبکہ نکاح کفو میں ہوا ہو تو قاضی (یا عدالت) اسے جائز قرار دے گا اور قاضی جب اسے جائز قرار دے گا تو امام ابویوسف کے نزدیک پھر جا کر نکاح مکمل ہوگا۔

یہی امام محمد کا قول ہے۔ امام ابویوسف سے ایک اور قول بھی منقول ہے لیکن مشہور قول یہی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ امام اوزاعی کا قول ہے کہ جب عورت نکاح کا معاملہ کسی مرد کے سپرد کر دے اور مرد اس کا نکاح اس کے کفو میں کرا دے تو یہ نکاح جائز ہو جائے گا اور ولی کو تفریق کا اختیار نہیں ہوگا۔

ابن ابی لیلیٰ، سفیان ثوری، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ ولی کے بغیر نکاح جائز نہیں۔ ابن شبرمہ کا قول ہے کہ ولی کے بغیر نکاح نہیں اور والدہ ولی نہیں ہوتی۔ اور نہ ہی کوئی

عورت قاضی کے بغیر کسی مرد کو اپنا ولی بنا سکتی ہے۔

ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ جب عورت آزاد شدہ یا مفلوک الحال یا گھٹیا درجے کی ہو جسے کوئی خطرہ لاحق نہ ہو تو اس صورت میں اگر وہ کسی مرد کو نکاح کے لیے اپنا نمائندہ مقرر کر دے اور وہ شخص اس کا نکاح کرا دے تو اس میں کوئی حرج نہیں یہ نکاح جائز ہو جائے گا۔

امام مالکؒ نے یہ بھی فرمایا کہ اگر عورت مال دار ہو اور قدر و منزلت والی ہو تو اس کا نکاح یا تو اس کے اولیاء کرائیں یا سلطان کرائے۔ ابن القاسم نے یہ بھی کہا ہے کہ امام مالک نے یہ فرمایا کہ مرد کے لیے جائز ہے کہ وہ عورت کا نکاح کرا دے جبکہ وہ عورت کے قبیلے سے تعلق رکھتا ہو اور اس کا غیر اس کی بہ نسبت عورت سے زیادہ قریب ہو۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر کوئی عورت ولی کے بغیر نکاح کر لے اور جس سے نکاح ہوا ہے اس کے مقابلے میں دوسرا شخص زیادہ حسین ہو تو ایسی صورت میں ولی اس کا معاملہ حاکم کے پاس لے جائے گا۔ اگر شوہر ہم کفو ہو گا تو سلطان اس کے جواز کا حکم دے دے گا اور نکاح فسخ نہیں کرے گا یہ مسئلہ ثیبہ کے متعلق ہے۔

لیث بن سعد نے کالی رنگت والی عورت کے متعلق کہا ہے کہ اگر اس نے ولی کے بغیر نکاح کر لیا تو یہ جائز ہو گا۔ اگر باکرہ عورت کا نکاح ولی کے بغیر کسی اور نے کرا دیا جبکہ ولی قریب اور موجود ہو تو اس کا معاملہ ولی کی صوابدید پر ہو گا۔ اگر سلطان کو اس نکاح میں کوئی عیب نظر آ جائے گی تو وہ اسے ولی کی طرف سے فسخ کر دے گا۔ اس صورت میں ولی اس شخص کی بہ نسبت اولیٰ ہو گا جس نے نکاح کرایا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے ماقبل میں عورت کے کیے ہوئے عقد کے جواز کو واجب کرنے والی جتنی آیتیں بیان کی ہیں وہ اس مسئلے میں امام ابو حنیفہ کے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہیں۔ سنت کی رو سے بھی اس کی تائید حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہوتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں الحسن بن علی نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے صالح بن کیسان سے، انھوں نے نافع بن جبیر بن مطعم سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لیس للولی مع الثیب امر ثیبہ کے معاملے میں ولی کو کوئی اختیار نہیں)

ابو داؤد نے کہا ہمیں احمد بن یونس اور عبداللہ بن مسلمہ نے، انھیں مالک نے عبداللہ بن فضل سے، انھوں نے نافع بن جبیر سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا الایم احق بنفسها من ولیها بیوہ اپنے ولی سے بڑھ کر اپنی ذات پر حق رکھتی ہے)

پہلی حدیث عقد نکاح میں ولی کے اعتبار کو ساقط کر دیتی ہے اور دوسری حدیث اس بات سے مانع ہے کہ ولی عورت کے کٹے ہوئے عقد کی راہ میں حائل ہو جائے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے (الجار احق بصقبہ۔ پڑوسی اپنی قربت کی وجہ سے زیادہ حقدار ہے) یا آپ نے ایک نابالغ بچے کی ماں سے فرمایا (انت احق بہ ما لم تنکحی جب تک تو نکاح نہ کرلے اس وقت تک تو ہی اس بچے کی زیادہ حق دار ہے) آپ نے نکاح کر لینے کی صورت میں بچے پر ماں کے حق کی نفی کر دی۔

اس پر زہری کی روایت کردہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جو انھوں نے حضرت سہل بن سعدؓ سے اس عورت کے متعلق نقل کی ہے جس نے اپنی ذات کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہبہ کر دیا تھا۔ آپ نے فرمایا تھا کہ مجھے نکاح کی ضرورت نہیں ہے۔ ایک شخص نے اٹھ کر عرض کیا کہ میرے ساتھ اس کا نکاح کرا دیجیے۔ آپ نے اس کے ساتھ اس عورت کا نکاح کر دیا اور اس سے اس کے ولی کے متعلق کوئی سوال نہیں کیا کہ آیا وہ ہے بھی یا نہیں۔ نہ ہی آپ نے عقد نکاح کے جواز میں ولی کی شرط لگائی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہؓ کو پیغام نکاح بھیجا۔ حضرت ام سلمہؓ نے یہ کہا کہ میرا کوئی ولی موجود نہیں ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کہلا بھیجا کہ تمھارا کوئی ولی خواہ موجود ہو یا غیر حاضر وہ مجھے ناپسند نہیں کرے گا۔ اس پر حضرت ام سلمہؓ نے اپنے ایک بیٹے سے کہا کہ اپنی ماں کا نکاح حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کرا دو، اور اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہؓ سے ولی کے بغیر نکاح کر لیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ مذکورہ بالا دونوں واقعات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی حضرت ام سلمہؓ اور اس عورت کے ولی تھے جس نے اپنی ذات آپ کے لیے ہبہ کر دی تھی۔ کیونکہ قول باری ہے (النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اہل ایمان کے ساتھ خود ان کے نفس سے بھی زیادہ تعلق رکھتے ہیں) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ

علیہ وسلم کی اس حیثیت کا تعلق آپ کی فرمانبرداری اور اطاعت سے ہے جو مسلمانوں پر فرض ہے۔ نیز اس کا تعلق آپ کے دیئے ہوئے احکامات کو خوشدلی سے ادا کرنے سے ہے۔

لیکن جہاں تک مسلمانوں کی جان و مال میں تصرف کا تعلق ہے اس میں آپ کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب حضرت ام سلمہؓ نے یہ کہا کہ میرا کوئی ولی موجود نہیں ہے تو آپ نے ان سے یہ نہیں فرمایا کہ اولیاء کی ضرورت نہیں، میں ان کے مقابلہ میں تمہارا زیادہ قریبی ہوں بلکہ یہ فرمایا کہ تمہارے اولیاء میں سے کوئی بھی مجھے ناپسند نہیں کرے گا۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مذکورہ بالا نکاحوں میں ان عورتوں کے ولی نہیں بنے تھے۔ اس پر عقلی طور پر بھی اس طرح دلالت ہو رہی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر مرد اپنے مال میں صاحب تصرف ہو تو وہ ولی کے بغیر نکاح کر سکتا ہے اسی طرح عورت کے لیے بھی ہونا چاہیے کہ اگر اسے اپنے مال میں تصرف کا حق حاصل ہو تو اس کے عقد نکاح کا جواز لازم ہو جانا چاہیے۔ ہماری بیان کردہ علت (اپنے مال میں تصرف کا حق رکھنا) کی صحت کی دلیل یہ ہے کہ دیوانے کو اپنے مال میں تصرف کا حق نہیں اس لیے اس کا کیا ہوا نکاح بھی جائز نہیں۔ اس سے ہماری بیان کردہ علت کی صحت پر دلالت ہوتی ہے۔

جن حضرات کو اس سے اختلاف ہے انھوں نے شریک کی روایت کردہ حدیث سے استدلال کیا ہے جو انھوں نے سماک سے نقل کی ہے، انھوں نے حضرت معقل بن یسارؓ کے ایک علاتی بھائی سے، انھوں نے حضرت معقل بن یسارؓ سے کہ ان کی بہن ایک شخص کی زوجیت میں تھی، اس نے انھیں طلاق دے دی اور پھر رجوع کر لینے کا ارادہ ظاہر کیا لیکن حضرت معقلؓ نے بہن کو ایسا کرنے سے روک دیا جس پر یہ آیت نازل ہوئی (فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ)

حسن سے بھی یہ واقعہ مروی ہے کہ آیت اسی واقعہ کے پس منظر میں نازل ہوئی۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معقلؓ کو طلب کر کے بہن کے نکاح کا حکم دیا۔ لیکن یہ حدیث روایت کے اصولوں کے مطابق ثابت نہیں ہے کیونکہ سند میں ایک مجہول شخص ہے جس سے سماک نے روایت کی ہے۔

دوسری طرف حسن بصری کی روایت کردہ حدیث مرسل ہے، یعنی اس میں صحابی کا واسطہ موجود نہیں ہے اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو جائے تو یہ جواز عقد پر آیت کی دلالت کی نفی نہیں

کرے گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت معقلؓ نے بہن کو نکاح کر لینے سے روکا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں ایسا کرنے سے منع کر دیا اور اس طرح روکنے کے سلسلے میں ان کا حق ختم ہو گیا۔

ظاہر آیت کا تقاضا ہے کہ یہ شوہروں کو خطاب ہو کیونکہ قول باری ہے (وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ) اس میں (فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ) ان لوگوں کو کہا جا رہا ہے جنھوں نے اپنی بیویوں کو طلاق دے رکھی ہے۔

جب یہ صورت ہو تو آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ مطلقہ کی عدت کی مدت طویل تر بنا کر انھیں نکاح کرنے سے نہ روکو جیسا کہ قول باری ہے (وَلَا تُمْسِكُوْهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوْا) آیت میں یہ بھی گنجائش ہے کہ (وَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ) میں خطاب اولیاء، شوہروں اور تمام لوگوں سے ہو۔ لفظ کا عموم اس کا متقاضی بھی ہے۔

کیا بغیر ولی کے نکاح کرنے والی عورت بدکار ہے، اس کا نکاح باطل ہے؟

عورت کے نکاح میں ولی کی شرط عائد کرنے والے اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ایما امرأة نکحت بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل جو عورت بھی ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے گی اس کا نکاح باطل قرار دیا جائے گا)

اسی طرح حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے بھی ان کا استدلال ہے جس کے الفاظ یہ ہیں (لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها فان الزانیة هی التی تزوج نفسها کوئی عورت کسی عورت کا نکاح نہ کرائے اور نہ ہی خود اپنا نکاح کرائے کیونکہ ایسا کرنے والی دراصل بدکار ہے)

پہلی حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے۔ ہم نے اس پر شرح طحاوی میں پوری روشنی ڈالی ہے۔ بعض طرق میں اس کے یہ الفاظ مروی ہیں (ایما امرأة تزوجت بغیر اذن موالیها) اس صورت میں ہمارے نزدیک اس حدیث کا اطلاق اس لونڈی پر ہوگا جس نے اپنے آقا کی اجازت کے بغیر کسی سے نکاح کر لیا ہو۔

رہ گئی حدیث (لا نکاح الا بولی) تو یہ اختلاف کے موقعہ پر آڑے نہیں آتی کیونکہ عورت اگر اپنا نکاح کرے تو یہ نکاح ولی کے ذریعے شمار ہوگا اس لیے کہ عورت اپنی ذات کی ولی ہے جس طرح مرد اپنی ذات کا ولی ہے اس لیے کہ ولی وہ شخص ہوتا ہے جسے اس شخص پر ولایت

کا استحقاق ہوتا ہے جس کا وہ ولی ہوتا ہے۔

اس لحاظ سے عورت کو بھی ولایت کا استحقاق حاصل ہے نیز وہ اپنے مال میں تصرف کا حق رکھتی ہے اسی طرح اسے اپنے بضع میں بھی تصرف کا حق حاصل ہے۔ رہ گئی حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کردہ حدیث تو اسے کراہت پر محمول کیا جائے گا اس کی وجہ یہ ہے اگر عورت کسی دوسری عورت کا یا اپنا نکاح کرائے گی تو نکاح کرانے والا شادی کی مجلس میں موجود ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ شادی کی مجلس میں عورت کا جانا مکروہ ہے۔

نیز نکاح کی کارروائی علی الاعلان کرنے کا حکم ہے اسی لیے مردوں کا اجتماع ہوتا ہے ایسے مجمع میں عورت کا جانا مکروہ ہے۔ اس حدیث کا آخری حصہ جس میں ایسی عورت کو بدکار کہا گیا ہے، ایک قول کے مطابق حضرت ابوہریرہؓ کا اپنا فقرہ ہے، حدیث کے الفاظ نہیں ہیں۔

یہ حدیث ایک اور طریق سے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے جس میں یہ ذکر ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ یہ فقرہ کہا کرتے تھے۔ اس فقرے کے متعلق جو بھی کہا جائے اتنی بات پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ اگر عورت اپنا نکاح کسی کے ساتھ کرالے تو یہ بات کسی کے نزدیک زنا یا بدکاری میں شمار نہیں ہوگی کیونکہ اس میں وطی کا ذکر نہیں ہے۔

اگر اسے نکاح اور وطی دونوں پر محمول کریں تو بھی کسی کے نزدیک یہ زنا کی صورت نہیں ہوگی اس لیے کہ جو لوگ ولی کے بغیر نکاح کی اجازت نہیں دیتے ان کے نزدیک بھی یہ نکاح فاسد ہوگا جس سے مہر اور عدت واجب ہوگی اور اگر بچہ پیدا ہو گیا تو اس کا نسب بھی ثابت ہوگا۔ ہم نے اس مسئلے پر شرح طحاوی میں سیر حاصل بحث کی ہے۔

قول باری ہے (ذٰلِكُمْ اَزْكٰى لَكُمْ وَاَطْهَرُ۔ یہ بات تمہارے لیے زیادہ شائستہ اور پاکیزہ ہے) یعنی اگر تم ان کے نکاح کی راہ میں رکاوٹ نہیں بنو گے تو اس صورت میں یہ طریقہ تمہارے لیے زیادہ شائستہ اور پاکیزہ ہوگا کیونکہ بعض دفعہ رکاوٹ کی بنا پر عورت عقد کے بغیر جنسی ملاپ کا عمل کر بیٹھے گی جس کی ممانعت ہے۔

یہی معنی ہے اس ارشاد کا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا اتاکم من ترضون دینہ وخلقہ فزوجوہ الا تفعلوہ تکن فتنۃ فی الارض وفساد کبیر۔ جب تمہارے پاس ایسے شخص کا رشتہ آئے جس کی دینداری اور چال چلن سے تم مطمئن

ہو تو اسے اپنی بیٹی بیاہ دو، اگر تم ایسا نہیں کرو گے تو اس سے زمین میں بڑا فتنہ اور زبردست فساد پھیلے گا)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن شاذان نے، انھیں معلّٰی نے، انھیں حاتم بن اسماعیل نے کہ میں نے عبداللہ بن ہرمز کو کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا جاءکم من ترضون دینہ وخلقہ فانکحوہ الا تفعلوا تکن فتنۃ فی الارض وفساد عریض۔

رضاعت کا بیان

قول باری ہے (وَالْوَالِدَاتُ یُرْضِعْنَ اَوْلَادَھُنَّ حَوْلَیْنِ کَامِلَیْنِ اور مائیں اپنے بچوں کو پورے دو سال دودھ پلائیں گی) تا آخر آیت۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت تو خبر کی صورت میں ہے لیکن مفہوم خطاب سے یہ بات معلوم ہوتی ہے اس سے خبر کا ارادہ نہیں کیا گیا کیونکہ اگر یہ خبر ہوتی تو اس کا مخبر (جس کے متعلق خبر دی جا رہی ہے) بھی موجود ہوتا جبکہ ماؤں میں ایسی بھی ہیں جو سرے سے بچے کو دودھ پلاتی ہی نہیں ہیں۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آیت کے الفاظ میں خبر مراد نہیں ہے۔ اب جبکہ حقیقت الفاظ مراد نہیں جو خبر ہے تو پھر یا تو یہ مراد ہے کہ ماں پر بچے کو دودھ پلانا واجب کر دیا گیا ہے اور اس آیت کے ذریعے اسے اس کا حکم دے دیا گیا ہے کیونکہ صیغۂ خبر کے ذریعے کبھی امر مراد ہوتا ہے۔

جیسا کہ قول باری ہے (وَالْمُطَلَّقَاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِھِنَّ ثَلٰثَۃَ قُرُوْءٍ) یا یہ مراد ہے کہ اس سے ماں کے لیے رضاعت کا حق ثابت کیا گیا ہے خواہ باپ اسے ناپسند ہی کیوں نہ کرے۔ یا رضاعت کی بنا پر باپ پر عائد ہونے والے اخراجات کا اندازہ لگایا گیا ہے جب اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں یہ فرمایا (فَاِنْ اَرْضَعْنَ لَکُمْ فَاٰتُوْھُنَّ اُجُوْرَھُنَّ اگر یہ تمھارے بچوں کو دودھ پلائیں تو انھیں ان کا معاوضہ ادا کر دو)

نیز یہ فرمایا (وَاِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَہٗ اُخْرٰی۔ اور اگر تم باہم کشمکش کرو گے تو رضاعت کوئی دوسری کرے گی) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں زیر بحث آیت میں رضاعت مراد نہیں ہے۔ خواہ ماں یہ چاہے یا نہ چاہے بلکہ اسے اختیار ہے کہ اپنے بچے کو دودھ پلائے یا نہ پلائے۔

اس لیے اب دو آخری صورتیں باقی رہ گئیں۔ وہ یہ کہ باپ اگر بچے کی ماں سے دودھ پلوانے سے انکار کر دے تو اسے اس پر مجبور کیا جائے گا اور اس پر زیادہ سے زیادہ جتنے عرصے کی رضاعت کے اخراجات لازم ہوں گے وہ دو سال ہے۔ اگر وہ اس سے زائد عرصے کی رضاعت کا خرچ دینے سے انکار کر دے تو اسے اس پر مجبور نہیں کیا جا سکے گا۔

پھر قول باری (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ) یا تو تمام ماؤں کے لیے عام ہے خواہ طلاق یافتہ ہوں یا غیر طلاق یافتہ یا یہ کہ اس کا عطف ان طلاق یافتہ عورتوں پر ہو گا جن کا ذکر پہلے گزر چکا ہے اور آیت کے حکم کا انحصار ان پر ہی ہو گا۔ اگر اس سے مراد تمام طلاق یافتہ اور شوہروں والیاں مراد ہوں گی تو ان میں سے خاوندوں والیوں کے لیے واجب شدہ خرچ سے مراد زوجیت کا نان و نفقہ ہو گا۔ رضاعت کا نفقہ مراد نہیں ہو گا کیونکہ ایسی عورت زوجیت کی بقاء کے ساتھ رضاعت کے نفقہ کی مستحق نہیں ہو گی کہ اس طرح اسے دوہرا خرچ دینا پڑے، ایک زوجیت کا اور دوسرا رضاعت کا۔ اگر دودھ پلانے والی طلاق یافتہ ہو تو اس صورت میں بھی وہ رضاعت کے نفقہ کی مستحق ہو گی۔

ظاہر آیت کا یہی مقتضیٰ ہے۔ کیونکہ ظاہر آیت نے رضاعت کی وجہ سے اس کا نفقہ واجب کیا ہے اور اس حالت میں نہ تو وہ بیوی ہے اور نہ ہی عدت گزار رہی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں آیت زیر بحث کا عطف قول باری (وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ) پر ہو گا اس صورت میں عورت کی عدت وضع حمل کی بنا پر گزر چکی ہو گی اور وہ رضاعت کی بنا پر نفقہ کی مستحق ہو گی۔ اس میں یہ بھی امکان ہے کہ شوہر نے وضع حمل کے بعد اسے طلاق دے دی ہو اس صورت میں وہ حیض کے حساب سے عدت گزارے گی۔

رضاعت اور عدت دونوں کے نفقہ کے اکٹھے وجوب کے متعلق ہمارے اصحاب کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ایک روایت میں تو ہے کہ وہ دونوں نفقہ کی ایک ساتھ مستحق ہو گی اور دوسری روایت میں ہے کہ عدت کے نفقہ کے ساتھ رضاعت کے نفقہ میں سے کوئی چیز اسے نہیں ملے گی۔

آیت کی دلالت دو معنوں پر ہو رہی ہے ایک یہ کہ ماں اپنے بچے کو دو سال کے عرصے میں دودھ پلانے کی زیادہ حق دار ہے اور اگر وہ دودھ پلانے پر رضامند ہو تو باپ کسی اور عورت سے دودھ

نہیں پلوا سکتا۔ دوم یہ کہ جس مدت کی رضاعت کا خرچ باپ پر لازم ہے وہ دو سال ہے۔

آیت میں اس پر بھی دلالت موجود ہے کہ رضاعت کے اخراجات میں باپ کے ساتھ اور کوئی شریک نہیں ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے باپ پر یہ لازم کر دیا کہ وہ یہ خرچ بچے کی ماں کو دے جبکہ ماں باپ دونوں بچے کے وارث ہیں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ماں سے بڑھ کر باپ کو اس کا ذمہ دار ٹھہرا دیا حالانکہ میراث میں باپ اور ماں دونوں شریک ہوتے ہیں۔

اس طرح نفقہ کی ذمہ داری بنیادی طور پر باپ پر ڈال دی گئی کسی اور پر نہیں۔ اسی طرح باپ ہی اپنی نابالغ اولاد اور بالغ لیکن اپاہج اولاد کے اخراجات کا ذمہ دار ہے اس چیز میں کوئی اور اس کا شریک نہیں ہوگا۔ آیت کی دلالت اسی مفہوم پر ہو رہی ہے۔ اور قول باری (رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ان کا کھانا اور کپڑا معروف طریقے سے)

حالت زوجیت میں بھی دودھ پلانے والی کے لیے کھانے اور کپڑے کے وجوب کا مقتضی ہے کیونکہ آیت تمام والدات کو شامل ہے خواہ وہ زوجات ہوں یا طلاق یافتہ۔ قول باری (بِالْمَعْرُوفِ) اس پر دلالت کر رہا ہے کہ کھانے اور کپڑے کا وجوب باپ کی خوشحالی اور تنگدستی کے لحاظ سے ہوگا کیونکہ یہ بات معروف میں داخل نہیں کہ تنگدست پر اس سے زائد لازم کر دیا جائے جس کی وہ قدرت رکھتا ہو اور اس کا دینا اس کے لیے ممکن ہو اور خوشحال پر معمولی مقدار واجب کر دی جائے۔

کیونکہ اس حکم کے فوراً بعد یہ قول باری (لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا کسی انسان کو اس کی وسعت سے بڑھ کر مکلف نہیں بنایا جاتا) اس حقیقت کو پوری طرح بیان کر رہا ہے۔

اگر عورت اکڑ جائے اور اس سے زائد کا مطالبہ کرے جو عرفاً اور عادۃً اس جیسی عورت کو معاوضہ کے طور پر دیا جاتا ہے تو اس کا مطالبہ تسلیم نہیں کیا جائے گا اسی طرح اگر مرد اس سے کم دینے پر بضد ہو جائے تو یہ اس کے لیے حلال نہیں ہوگا بلکہ اسے پوری مقدار ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

آیت میں اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ غیر عورت کو کھانے اور کپڑے کے بدلے دودھ پلانے کے لیے رکھا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے طلاق یافتہ عورت کے لیے جو چیز واجب کر دی ہے وہ رضاعت کی اجرت ہے اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) میں اس کی وضاحت کر دی ہے۔

آیت میں نئے پیش آمدہ واقعات کے احکامات معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کی گنجائش پر

بھی دلالت ہو رہی ہے کیونکہ معروف طریقے سے نفقہ کا اندازہ لگانا غالب ظن اور کثرت رائے سے ممکن ہے اس لیے کہ اس کا اعتبار عادت کی بنا پر ہوتا ہے اور ہر ایسی چیز جس کی بنیاد عادت ہو اس کے معلوم کرنے کا طریقہ اجتہاد اور غالب ظن ہے۔ کیونکہ عادت ایک ہی مقدار پر ٹھہری نہیں ہوتی کہ اس میں کمی بیشی کی کوئی گنجائش نہ ہو۔

ایک اور جہت سے بھی اس معاملے میں اجتہاد سے کام لینے کی ضرورت ہے اور وہ ہے مرد کی خوشحالی اور تنگدستی نیز کفایت کرنے والی مقدار کا اندازہ لگانا جو اس قول باری (لا تکلف نفس الا وسعہا) کے تحت ضروری ہے۔ کیونکہ وسعت کا اعتبار عادت پر مبنی ہوتا ہے۔

اس سے فرقۂ جبریہ کے اس عقیدے کا بھی بطلان ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو ایسی باتوں کا مکلف بناتا ہے جن کی وہ طاقت نہیں رکھتے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف اس بات کی نسبت کرنے میں وہ بالکل جھوٹے ہیں۔ آیت میں ان کے اس جھوٹ کا پول کھول دیا گیا ہے۔ یقیناً اللہ تعالیٰ ان کی ان بے وقوفانہ باتوں اور ان کی ان جھوٹی باتوں سے بہت بلند ہے۔

قول باری ہے (لا تضار والدۃ بولدھا ولا مولود لہ بولدہ کسی ماں کو اس کے بچے اور کسی باپ کو اس کے بچے کی وجہ سے تکلیف میں نہ ڈالا جائے) حسن بصری، مجاہد اور قتادہ سے مروی ہے کہ اس سے مراد رضاعت کے معاملے میں تکلیف میں ڈالنا ہے۔ سعید بن جبیر اور ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ اگر رضاعت کا کوئی انتظام کیا جائے تو اس میں ماں کو اختیار دیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کا معنی یہ ہے کہ کسی ماں کو اس وجہ سے تکلیف نہ دی جائے کہ بچہ اس کا ہے وہ اس طرح کہ اگر وہ اتنے پیسوں پر دودھ پلانے کے لیے راضی ہو جائے جتنے پر ایک اجنبی عورت ہوتی ہے تو اسے اس کا موقعہ نہ دیا جائے یا اتنے پیسے ادا نہ کیے جائیں۔

بلکہ آیت کی ابتدا میں قول باری (والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعۃ وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن بالمعروف) کی رو سے ماں ہی اس کام اور اس اجرت کی زیادہ مستحق ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ماں کو اس مدت میں اپنے بچے کو دودھ پلانے کا زیادہ حق دار قرار دیا ہے۔ پھر اس کی تاکید اپنے اس قول سے فرمائی (لا تضار والدۃ بولدھا)۔

اس سے مراد ۔۔۔ واللہ اعلم ۔۔۔ یہ ہے کہ جب ماں اتنے ہی معاوضہ پر دودھ پلانے کے

لیے راضی ہو جائے جتنے پر ایک اجنبی عورت، تو پھر باپ کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ وہ اسے نقصان پہنچائے اور کسی اور عورت کو دودھ پلانے کی ذمہ داری سونپ دے۔

یہی بات دوسری آیت میں بیان فرمائی (فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) اس میں ماں کو سب سے بڑھ کر رضاعت کا حق دار قرار دیا۔ پھر فرمایا (وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَىٰ) اللہ تعالیٰ نے رضاعت سے ماں کا حق اسی وقت ساقط کیا جب دودھ پلانے کے معاملے میں کشمکش ہو جائے۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد یہ ہو اگر ماں دودھ پلانے پر رضامند نہ ہو تو اسے اس طرح نقصان نہ پہنچایا جائے کہ ماں سے اس کے بچے کو چھین لیا جائے اس صورت میں باپ سے کہا جائے گا کہ وہ دودھ پلانے والی دایہ سے کہے کہ وہ ماں کے گھر میں آکر بچے کو ماں کے پاس بیٹھ کر دودھ پلائے۔

ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے۔ آیت میں نقصان پہنچانے اور تکلیف دینے کی دو صورتوں کا احتمال ہے یعنی ماں سے بچے کو چھین لینا اور کسی اور عورت کو دودھ پلانے کے لیے مقرر کرنا تو یہ ضروری ہے کہ اسے ان دونوں معنوں پر محمول کیا جائے۔

اس صورت میں شوہر کو اس سے روک دیا جائے کہ جب ماں بچے کو اتنی ہی اجرت یعنی معروف طریقے پر کھانے اور کپڑے پہ دودھ پلانے کے لیے رضامند ہو تو وہ کسی اور عورت کو دودھ پلانے کی ذمہ داری سونپ دے اور اگر ماں دودھ پلانے پر رضامند نہ ہو تو شوہر کو مجبور کر دیا جائے کہ وہ دودھ پلانے والی دایہ کو بچے کی ماں کے گھر میں آکر دودھ پلانے کے لیے کہے اور اس طرح شوہر بیوی کو بچے کی بنا پر تکلیف میں نہ ڈال سکے۔

اس میں اس پر بھی دلالت ہے کہ ماں بچے کو اس وقت تک اپنے پاس رکھنے کی زیادہ حق دار ہے جب تک وہ صغیر ہو اگر چہ اسے ماں کا دودھ پینے کی ضرورت باقی نہ رہے لیکن ماں کی گود میں پرورش پانے کی ضرورت ابھی باقی رہتی ہو کیونکہ اس صورت میں اس بچے کو رضاعت کے بعد بھی ماں کی اتنی ہی ضرورت ہے جتنی رضاعت ختم ہونے سے قبل تھی۔

اب جب ماں رضاعت کی حالت میں بچے کو اپنے پاس رکھنے کی حقدار تھی خواہ دودھ پلانے والی عورت کوئی اور ہو تو اس سے ہمیں معلوم ہو گیا کہ بچے کا ماں کے پاس ہونا در اصل ماں کا حق ہے، نیز اس میں بچے کا بھی حق ہے اور وہ یہ کہ بچے کے ساتھ ماں کی شفقت سب سے بڑھ کر ہوتی ہے اور اس کی مامتا دوسروں کے مقابلے زیادہ محبت اور پیار دیتی ہے۔

ہمارے نزدیک لڑکے کی صورت میں اس کی حد یہ ہے کہ لڑکا خود کھا پی سکے اور وضو کر سکے اور لڑکی کی صورت میں اسے حیض آجائے۔ اس لیے کہ لڑکا اگر عمر کی اس حد کو پہنچ جائے۔ جس میں اسے ادب تمیز سکھانے اور تربیت دینے کی ضرورت پیدا ہو جائے تو اس عمر میں اس کا ماں کے پاس رہنا اس کے لیے نقصان دہ ہے اس لیے کہ باپ یہ کام ماں کے مقابلے میں بطریق احسن سر انجام دے سکتا ہے۔

عمر کی یہی وہ حد ہے جس کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (مروھم بالصلوٰۃ لسبع واضربوھم علیھا العشر وفرقوا بینھم فی المضاجع سات سال کی عمر میں بچوں کو نماز پڑھنے کے لیے کہو اور دس سال کی عمر میں اگر نہ پڑھیں تو ان کی پٹائی کرو اور ان کے بستر الگ الگ کر دو) اس لیے کہ جب لڑکے کی عمر سات برس کی ہو جائے اسے تعلیم کے طور پر نماز پڑھنے کا حکم ہے کیونکہ وہ اس عمر میں نماز کا مفہوم سمجھتا ہے۔

اسی طرح ادب آداب کے تمام پہلو جنھیں سیکھنا اس کے لیے ضروری ہے، اس حالت میں اس کا ماں کے پاس ہونا اس کے لیے نقصان دہ ہے اور بچے پر نقصان دہ باتوں میں کسی کی ولایت نہیں ہوتی۔ اس لیے اس عمر میں بچہ ماں کے پاس نہیں رہ سکتا۔ رہ گئی بچی تو اگر حیض آنے تک وہ ماں کے پاس رہے تو اس میں کوئی نقصان نہیں بلکہ اس کے لیے فائدہ مند ہے کیونکہ اسے عورتوں کے طور طریقے سیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے جو ماں کے پاس رہ کر بہتر طریقے سے سیکھ سکتی ہے۔

بچی پر ماں کی یہ سرپرستی یا ولایت بالغ ہو جانے پر ہی جا کر ختم ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ ولادت کی وجہ سے اس سرپرستی کی مستحق ہوئی تھی اور ماں کے پاس رہنے میں اسے کسی نقصان کا اندیشہ بھی نہ تھا اس لیے ماں بچی کے بالغ ہونے تک اس کی زیادہ حق دار تھی۔ جب بچی بالغ ہو جائے تو اس کی عزت و آبرو کی حفاظت کا مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے اور یہ کام ماں کے مقابلے میں باپ اچھی طرح کر سکتا ہے اس لیے بلوغت کے بعد باپ اس بچی کا زیادہ حقدار قرار پائے گا۔

جو باتیں ہم نے بیان کی ہیں ان پر قرآنی آیات کی دلالت کے ساتھ ساتھ آثار و احادیث کی بھی دلالت ہے۔ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضرت علیؓ، حضرت زید بن حارثہؓ اور حضرت جعفر بن ابی طالبؓ کا حضرت حمزہؓ کی بیٹی کے متعلق جھگڑا پڑ گیا۔ لڑکی کی خالہ حضرت جعفرؓ کے عقد میں تھیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ لڑکی کو اس کی خالہ کے

حوالے کیا جائے کیونکہ خالہ بھی ماں ہی ہے۔

اس حدیث میں خالہ کو تمام عصبات کے مقابلے میں زیادہ حق دار قرار دیا گیا جس طرح کہ آیت میں یہ حکم دیا گیا کہ بچے کو اپنے پاس رکھنے میں ماں کا حق باپ سے بڑھ کر ہے۔ یہ بات اس مسئلے کی بنیاد ہے کہ مرد رشتہ دار کے مقابلے میں ایسی عورت بچے کو اپنے پاس رکھنے اور اس کی پرورش کرنے کی زیادہ حق دار ہے جو اس بچے کی محرم رشتہ دار ہو، پھر اس لحاظ سے جو زیادہ قریب ہوگی وہ زیادہ حق دار ہوگی۔

اس حدیث میں کئی اور مسائل ہیں۔ ایک تو یہ کہ خالہ کو پرورش کا حق پہنچتا ہے اور وہ عصبات سے بڑھ کر اس کی حق دار ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خالہ کو ماں کا نام دیا۔ حدیث کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ بچے کے ہر محرم رشتے دار عورت کو یہ حق حاصل ہے اس لحاظ سے جو زیادہ قریب ہوگی وہ زیادہ حق دار ہوگی کیونکہ اس حق کو صرف ولادت تک محدود نہیں کیا گیا۔

بڑے ہو کر بیٹے کو اختیار ہے چاہے ماں کے ساتھ رہے یا باپ کے ساتھ

عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے روایت کی ہے کہ ایک عورت اپنا ایک بیٹا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے کر آئی اور کہنے لگی حضور! میرا یہ بیٹا جب کہ اس کے لیے برتن، میرے پستان اس کے لیے پانی کی گھاٹ اور میری گود اس کے لیے پناہ گاہ بنی ہوئی ہے۔ اس کا باپ اسے چھین لینا چاہتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا: "تو اس بچے کی زیادہ حق دار ہے جب تک شادی نہیں کر لیتی"۔

اسی طرح کی روایت صحابۂ کرام کی ایک جماعت سے ہے جس میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ شامل ہیں نیز دوسرے صحابہ اور تابعین بھی ان میں شامل ہیں۔ امام شافعی کا قول ہے کہ لڑکا جب خود کھانے پینے لگے تو اسے اختیار دیا جائے گا اگر وہ باپ کے پاس رہنا پسند کرے تو باپ اسے رکھنے کا زیادہ حق دار ہوگا اور اگر ماں کو پسند کرے تو ماں کے پاس رہے گا۔

اس کے متعلق حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ نے ایک لڑکے کو اختیار دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ ماں اور باپ میں سے جسے چاہو پسند کر لو۔ عبدالرحمٰن بن غنمؒ نے روایت

کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک لڑکے کو اختیار دیا تھا کہ وہ ماں باپ میں سے جسے چاہے پسند کرلے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو روایت ہے اس میں یہ ممکن ہے کہ وہ لڑکا بالغ ہو کیونکہ یہ جائز ہے کہ بالغ ہونے کے بعد بھی ایک لڑکے کو غلام یعنی لڑکے کے نام سے پکارا جائے۔

حضرت علیؓ سے ایک روایت ہے کہ آپ نے ایک لڑکے کو اختیار دیا اور فرمایا کہ اگر یہ بالغ ہو چکا ہوتا ــ یعنی میرا خیال ہے کہ یہ ابھی نابالغ ہے ــ تو میں اسے اختیار دے دیتا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں لڑکا بڑا اور بالغ تھا۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں منقول ہے کہ ایک عورت شوہر کے ساتھ اپنا جھگڑا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے کر آئی اور کہنے لگی کہ شوہر نے مجھے طلاق دے دی ہے اور اب وہ مجھ سے میرا بیٹا چھین لینا چاہتا ہے۔ میرے بیٹے نے مجھے فائدہ پہنچایا ہے اور ابوعنبہ کے کنویں سے مجھے پانی بھی پلاتا رہا ہے۔

یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دونوں قرعہ اندازی کرلو، یہ سن کر مرد نے کہا۔ "میرے بیٹے کے معاملے میں مجھ سے کون جھگڑ سکتا ہے"؟ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لڑکے! یہ تمھاری ماں اور یہ تمھارا باپ ہے، ان میں سے جسے چاہو منتخب کرلو" یہ سن کر لڑکے نے ماں کا ہاتھ پکڑ لیا۔ اس روایت میں ماں کا یہ کہنا کہ یہ مجھے ابوعنبہ کے کنویں سے پانی پلاتا رہا ہے، اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ لڑکا بڑا تھا۔

سب کا اس پر اتفاق ہے کہ نابالغ کو اس کے تمام حقوق میں کوئی اختیار نہیں ہوتا اسی طرح ماں باپ کے متعلق بھی اسے اختیار نہیں ہونا چاہیے۔ امام محمد بن الحسن کا قول ہے کہ لڑکے کو اختیار نہیں دیا جائے گا کیونکہ اس صورت میں وہ بدترین چیز کا انتخاب کرے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ صورت حال بھی یہی ہے اس لیے کہ لڑکا کھیل کود اور ادب و علم سیکھنے سے روگردانی اختیار کرے گا جب کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے (قُوْا اَنْفُسَکُمْ وَاَھْلِیْکُمْ نَارًا، اپنے آپ کو اور اپنے اہل خاندان کو جہنم کی آگ سے بچاؤ) اور یہ بات تو واضح ہے کہ باپ لڑکے کی تادیب اور تعلیم کا کام بہتر طریقے پر سرانجام دے سکتا ہے۔ ماں کے پاس اس کا رہنا اس کے لیے نقصان کا باعث ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس کے اندر عورتوں والے اخلاق و عادات پیدا ہوں گے۔

قول باری (وَلَا مَوْلُوْدٌ لَّہٗ بِوَلَدِہٖ۔ اور باپ کو اس وجہ سے تکلیف میں نہ ڈالا

جائے کہ بچہ اس کا بیٹا ہے) کا مرجع بھی مضارۃ یعنی ایک دوسرے کو تکلیف میں ڈالنا اور نقصان پہنچانا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے مرد کو نہی کر دی کہ وہ عورت کو اس کے بیٹے کی وجہ سے تکلیف میں ڈالے اور عورت کو بھی نہی کر دی کہ وہ مرد کو اس کے بیٹے کی وجہ سے تکلیف میں ڈال دے۔ عورت کی طرف سے تکلیف میں ڈالنے کی ایک صورت نفقہ یا غیر نفقہ کے سلسلے میں ہوتی ہے۔ نفقہ کے سلسلے میں تو یہ ہے کہ وہ زیادتی پر اتر آئے اور اپنے حق سے زیادہ نفقہ کا مطالبہ کرے۔

غیر نفقہ کی صورت یہ ہے کہ باپ کو بیٹے سے ملنے نہ دے یا یہ بھی احتمال ہے کہ وہ اسے لے کر شوہر کے شہر سے باہر چلی جائے اور مسافرت اختیار کرلے۔ اس طرح وہ مرد کو اس کے بیٹے کے سلسلے میں پریشانی اور تکلیف میں ڈال دے۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ بچے کے باپ کی بات نہ مانے اور اسے باپ کے پاس چھوڑنے سے انکار کر دے، یہ تمام صورتیں آیت (وَلَا مَوْلُوْدٌ لَّهٗ بِوَلَدِهٖ) میں محتمل ہیں۔ اس لیے آیت کو ان تمام صورتوں پر محمول کرنا واجب ہے۔

قول باری ہے (وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ اور وارث پر بھی باپ کی طرح دودھ پلانے والی کا حق ہے) اس کا عطف ماقبل میں ذکر کردہ تمام امور پر ہے جن کی ابتدا قول باری (وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ) سے ہوئی ہے۔ اس لیے کہ سارا کلام اس طرح ہے کہ اس کے بعض حصوں کا بعض پر عطف ہے، عطف کے لیے حرف واؤ لایا گیا ہے اور یہ حرف جمع ہے اس لیے مفہوم یہ ہوگا کہ یہ تمام باتیں ایک حال کے اندر مذکور ہیں یعنی روٹی اور کپڑا اور ایک دوسرے کو تکلیف میں ڈالنے اور پہنچانے کی ممانعت۔ جیسا کہ ہم پہلے یہ باتیں ذکر کر آئے ہیں۔

پھر اس کے بعد فرمایا (وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ) یعنی کھانا کپڑا اور اس چیز کی ممانعت کہ وارث نہ تو بچے کی ماں کو نقصان پہنچائے اور نہ ہی بچے کی ماں وارث کو تکلیف میں ڈالے۔ کیونکہ ایک دوسرے کو نقصان پہنچانے کا عمل کبھی نفقہ کے اندر ہوتا ہے اور کبھی غیر نفقہ میں۔

پھر جب اللہ تعالیٰ نے اس پر عطف کرتے ہوئے فرمایا (وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ) تو یہ قول وارث پر ان تمام باتوں کو واجب کر گیا جن کا ذکر ہو چکا ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حسن بصری، قبیصہ بن ذؤیب، عطاء اور قتادہ سے قول باری (وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ) کے متعلق مروی ہے کہ اس سے مراد نفقہ ہے۔

حضرت ابن عباسؓ اور شعبی سے مروی ہے کہ وارث پر یہ لازم ہے کہ وہ تکلیف میں نہ ڈالے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ اور شعبی کا یہ قول کہ وارث پر لازم ہے کہ وہ تکلیف میں نہ ڈالے اس پر دلالت نہیں کرتا کہ ان دونوں کے نزدیک وارث پر نفقہ واجب نہیں ہوتا اس لیے کہ مضارت کا عمل کبھی نفقہ میں ہوتا ہے اور کبھی غیر نفقہ میں ہو سکتا ہے۔ اس لیے آیت کا مضارت کی طرف راجع ہونا وارث پر نفقہ کے لزوم کی نفی نہیں کرتا۔ اگر وارث پر نفقہ لازم نہ ہوتا تو خصوصیت کے ساتھ اسے مضارت سے روکنے کا کوئی فائدہ نہ ہوتا کیونکہ اس صورت میں اس کی حیثیت اجنبی کی سی ہوتی۔

اس بات پر کہ اس سے مراد نفقہ اور غیر نفقہ میں مضارت ہے یہ آیت دلالت کرتی ہے جس کا ذکر اس کے بعد کیا گیا ہے (وَاِنْ اَرَدْتُّمْ اَنْ تَسْتَرْضِعُوْٓا اَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اور اگر تمہارا خیال اپنی اولاد کو کسی غیر عورت سے دودھ پلوانے کا ہو تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں) یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ایک دوسرے کو ضرر پہنچانا رضاعت اور نفقہ دونوں میں ہو سکتا ہے۔

سلف کا اس میں اختلاف ہے کہ نابالغ کا نفقہ کس پر لازم ہوتا ہے۔ حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ اگر باپ نہ ہو تو اس کا نفقہ عصبات یعنی مرد رشتہ داروں پر لازم ہوتا ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے باپ پر نفقہ واجب کیا ماں پر نہیں کیا کیونکہ وہ عصبہ ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ نفقہ کی ذمہ داری عصبات پر ہو۔ جیسا کہ دیت وغیرہ کی ادائیگی مجرم کے عاقلہ یعنی مرد رشتہ داروں پر ہوتی ہے۔

حضرت زید بن ثابتؓ کا قول ہے کہ نابالغ کا نفقہ مردوں اور عورتوں دونوں پر میراث میں ان کے حصوں کے مطابق لازم ہوگا۔ ہمارے اصحاب کا یہی قول ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ وارث کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ دودھ پلانے والی کو نقصان نہ پہنچائے، جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کے نزدیک وارث پر نفقہ لازم ہے کیونکہ ایک دوسرے کو ضرر پہنچانا نفقہ کے اندر ہی ہو سکتا ہے۔

امام مالک کا قول ہے نفقہ صرف باپ پر لازم ہے۔ دادا پر لازم نہیں ہوتا اور نہ ہی پوتے پر دادا کا نفقہ واجب ہوتا ہے البتہ باپ کا نفقہ بیٹے پر لازم ہوتا ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ نابالغ کا نفقہ اس کے کسی قرابت دار پر واجب نہیں ہوتا صرف باپ پر، باپ کے والد پر، دادا پر اور ولد الولد پر لازم ہوتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت (وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ) اور ایجاب نفقہ پر سلف کا اتفاق، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں، امام مالک اور امام شافعی کے قول کے غلط ہونے پر دلالت کرتے ہیں، اس لیے کہ قول باری (وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ) ان تمام کی طرف راجع ہے جن کا نفقہ اور مضارت کے سلسلے میں پہلے ذکر ہو چکا ہے اور یہ بات کسی کے لیے جائز نہیں ہے کہ دلالت کے بغیر اس میں تخصیص کر دے۔

ہم نے اس کے متعلق سلف کے اختلاف کا ذکر کر دیا کہ نابالغ کا نفقہ کس پر واجب ہے لیکن سلف میں سے کسی نے یہ نہیں کہا کہ بھائی اور چچا پر نفقہ واجب نہیں ہوتا اس بنا پر امام مالک اور امام شافعی کا قول سلف کے تمام اقوال کے دائرے سے خارج ہے اب جبکہ نفقہ باپ پر واجب ہوتا ہے کہ وہ اس کا محرم رشتہ دار ہے تو یہ ہر اس رشتہ دار پر بھی واجب ہوگا جس کے اندر یہ صفت پائی جائے گی۔

البتہ الاقرب فالاقرب کے قاعدے کا لحاظ رکھا جائے گا۔ وجوب کے حکم کی جو علت باپ کے اندر تھی اسی علت کی بنا پر دوسرے رشتہ داروں پر بھی یہی حکم عائد ہوگا۔

اس پر قول باری (وَلَا عَلٰٓى اَنْفُسِكُمْ اَنْ تَاْكُلُوْا مِنْۢ بُيُوْتِكُمْ تا قول باری (اَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَّفَاتِحَهٗٓ اَوْ صَدِيْقِكُمْ) اور نہ تمہارے اوپر اس میں کوئی مضائقہ ہے کہ اپنے گھروں سے کھاؤ یا اپنے باپ دادا کے گھروں سے یا اپنی ماں نانی کے گھروں سے یا اپنے بھائیوں کے گھروں سے یا اپنی بہنوں کے گھروں سے یا اپنے چچاؤں کے گھروں سے یا اپنی پھوپھیوں کے گھروں سے یا اپنے ماموؤں کے گھروں سے یا اپنی خالاؤں کے گھروں سے یا ان گھروں سے جن کی کنجیاں تمھاری سپردگی میں ہوں یا اپنے دوستوں کے گھروں سے) دلالت کرتا ہے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے محرم رشتہ داروں کا ذکر کیا اور ان کے گھروں سے کھانے کی اجازت دے دی۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ وہ رشتہ داری کی بنا پر اس کے مستحق ٹھہرے ہیں اگر رشتہ داری نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ ان کے لیے یہ چیز مباح نہ کرتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت میں (اَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَّفَاتِحَهٗٓ اَوْ صَدِيْقِكُمْ) کا بھی ذکر ہے جبکہ یہ نفقہ کے مستحق نہیں ہیں اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ حکم ان سے بالاتفاق منسوخ ہے لیکن محرم رشتہ داروں سے اس حکم کی منسوخی ثابت نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ پھر چچا کے بیٹے پر بھی نفقہ واجب کیا جانا چاہیے جبکہ وہ وارث

ہو رہا ہو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر آیت تو اسی کا تقاضا کرتا ہے لیکن ہم نے دلالت کی بنا پر اس کی تخصیص کر دی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ) ہر وارث پر نفقہ واجب کر دیتا ہے اس لیے ماں اور باپ دونوں پر ان کی میراث کی نسبت سے نفقہ واجب ہونا ضروری ہے۔ جبکہ باپ کی موجودگی میں صرف باپ پر ہی نفقہ کا وجوب ہوتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہاں وارث سے مراد باپ کے سوا دوسرے ورثاء ہیں یہ اس لیے کہ اول خطاب میں باپ کا ذکر اس ضمن میں آچکا ہے کہ سارا نفقہ اس پر واجب ہے ماں پر نہیں پھر اس پر (وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ) کو عطف کیا گیا۔ اب یہ بات درست نہیں ہے کہ اس میں دوسرے ورثاء کے ساتھ باپ بھی مراد ہو اس لیے کہ اس سے ماقبل کے حکم کا نسخ لازم آتا ہے اور جائز یہ نہیں کہ ایک ہی خطاب کے ضمن میں ایک چیز کے متعلق ناسخ اور منسوخ دونوں حکم موجود ہوں اس لیے کسی حکم کا نسخ اس وقت درست ہوتا ہے جب اس حکم کا استقرار عمل میں آجائے اور اس پر عمل کا موقعہ اور قدرت حاصل ہو جائے۔

اسماعیل بن اسحاق نے ذکر کیا ہے کہ جب کوئی بچہ پیدا ہو اور باپ پیدائش سے پہلے فوت ہو چکا ہو تو ماں پر اس کی رضاعت ضروری ہو جاتی ہے کیونکہ قول باری ہے (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ) اس لیے باپ پر عائد ہونے والی ذمہ داری کے سقوط کی بنا پر ماں سے وہ ذمہ داری ساقط نہیں ہوگی۔

البتہ اگر بیماری یا کسی اور وجہ سے ماں کا دودھ نہ اترے تو اس پر رضاعت کی کوئی ذمہ داری نہیں ہوگی۔ اگر اس کے لیے دودھ پلانے کی غرض سے کوئی دایہ رکھنا ممکن ہو لیکن وہ نہ رکھے اور بچے کی موت کا خطرہ پیدا ہو جائے تو اس پر ایسی صورت میں دایہ رکھنا واجب ہو جائے گا۔ اس وجہ سے نہیں کہ باپ پر جو ذمہ داری تھی وہی اس پر بھی ہے بلکہ اس وجہ سے کہ یہ عمومی قاعدہ ہے کہ جس کی جان کا خطرہ ہو اس کی جان بچانا ممکن حد تک ہر شخص پر لازم ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اسماعیل بن اسحٰق کا یہ طویل کلام جھول اور اختلال سے پُر ہے۔ ایک تو یہ کہ انھوں نے (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ) کی بنا پر ماں پر رضاعت واجب کر دی لیکن اس کے متصل قول باری سے چشم پوشی کر لی جس میں فرمایا گیا ہے (وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ

رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ) کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ماں پر نفقہ اور کسوہ یعنی کھانے اور کپڑے کے مقابلے میں رضاعت واجب کی ہے۔

اب بدل کے بغیر ماں پر رضاعت کس طرح لازم کی جا سکتی ہے اور یہ بات تو واضح ہے کہ باپ پر رضاعت کے بدلے میں نفقہ کا لزوم اس بات کو واجب کر دیتا ہے کہ اس حکم میں مذکورہ منافع رضاعت یعنی روٹی کپڑا بدل کے استحقاق کی بنا پر ملکیت کے طور پر باپ کو حاصل ہوں اس لیے ماں پر ان کا ایجاب محال ہے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے باپ پر انھیں اس لیے واجب کر دیا کہ ماں پر ان کا بدل یعنی دودھ پلانا لازم کر دیا۔

دوسری وجہ یہ کہ قول باری (یُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ) میں ماں پر رضاعت کے ایجاب کی کوئی بات نہیں ہے۔ اس قول باری سے صرف یہ ہوا ہے کہ رضاعت ماں کا حق قرار پایا ہے اس لیے کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ماں رضاعت سے انکار کر دے اور باپ زندہ ہو تو اسے رضاعت پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔

اللہ تعالیٰ نے یہ بات نصاً اپنے قول (وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَىٰ) میں بیان کر دی ہے۔ اس بنا پر اس آیت سے ماں پر باپ کی وفات کی صورت میں رضاعت کے ایجاب کے سلسلے میں استدلال صحیح نہیں ہے۔ جبکہ آیت باپ کی زندگی میں رضاعت کی ایجاب کا اقتضا نہیں کرتی اور یہی بات منصوص طریقے سے آیت میں بیان بھی کر دی گئی ہے۔

پھر اسماعیل بن اسحاق نے یہ کہا ہے کہ اگر بیماری یا کسی اور وجہ سے ماں کا دودھ نہ اترے تو اس پر کوئی ذمہ داری نہیں ہے خواہ اس کے لیے دودھ پلانے والی دایہ رکھنا ممکن ہو۔ لیکن اس کا یہ قول بھی قائم نہیں رہتا ہے۔ اس لیے کہ اگر باپ نہ ہونے کی صورت میں بچے کو دودھ پلانے کے منافع یعنی روٹی کپڑے کی ذمہ داری ماں پر ہوگی تو یہ ضروری ہوگا کہ خود دودھ نہ پلا سکنے کی صورت میں ان منافع کا تعلق اس کے مال سے ہو جائے یعنی یہ چیزیں ماں کے مال سے ادا کی جائیں۔

جس طرح کہ باپ پر بچے کو دودھ پلوانے کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ اگر رضاعت کے منافع کا وجوب اس کے مال سے نہ ہو تو پھر اس پر رضاعت کی ذمہ داری لازم کر دینا جائز نہیں ہے حالانکہ رضاعت کے منافع کا خود ماں کو لازم ہونا یا دودھ نہ پلا سکنے کی صورت میں اس کے مال میں لازم ہونا ان دونوں باتوں میں کوئی فرق نہیں ہے اس لیے اس قول کا تناقض ظاہر ہو گیا۔

ایک اور وجہ سے بھی اس میں تناقض ہے۔ وہ یہ کہ رضاعت کے اختتام پر بچے کا نفقہ ماں پر لازم نہیں ہے یعنی وہ رضاعت اور رضاعت کے بعد نفقہ کے درمیان فرق کرتے ہیں حالانکہ یہ دونوں چیزیں نابالغ کے نفقہ میں داخل ہیں۔ اب انھوں نے کس دلیل کی بنیاد پر اس فرق کو لازم کر دیا۔ اگر اس طرح یہ فرق درست ہوتا تو یہی بات باپ کے حق میں بھی لازم ہوتی اور یوں کہا جاتا کہ باپ پر صرف رضاعت کا نفقہ واجب ہوتا ہے۔ اور جب رضاعت کی مدت ختم ہو جائے تو اس پر نابالغ کا کوئی نفقہ نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے باپ پر دودھ پلانے والی کا روٹی کپڑا صرف رضاعت کی وجہ سے لازم کیا ہے (اور ظاہر ہے کہ اس قول کا نتیجہ اس کے تناقض کو ظاہر کرتا ہے)

پھر اسماعیل بن اسحاق نے یہ کہا ہے کہ اگر ماں کے لیے کسی اور عورت سے دودھ پلوانا ممکن ہو اور اسے بچے کی موت کا خطرہ ہو تو اس پر اس وجہ سے اسے دودھ پلوانا لازم ہوگا کہ موت کے خوف کی صورت میں اس پر ایسا کرنا لازم ہوتا ہے۔ اگر بات یہی ہے تو پھر دودھ پلانے کا لزوم ماں کے ساتھ کیوں خاص ہو پڑوسیوں اور دوسرے لوگوں کے ساتھ کیوں نہ ہو۔ یہ پورا استدلال ایک بات کو دوسرے کے ساتھ خلط ملط کرنے نیز سند اور دلیل کے بغیر ایک چیز کو دوسرے کے مشابہ قرار دینے کا شاہکار ہے۔

امام مالک سے بھی اسی طرح کی روایت منقول ہے کہ وہ بیٹے کا نفقہ صرف باپ پر اور باپ کا نفقہ صرف بیٹے پر لازم کرتے ہیں اور دادا کا نفقہ پوتے پر واجب نہیں کرتے۔ یہ قول سلف اور خلف دونوں کے اقوال کے دائرے سے خارج ہے اور ہمیں اس قول کے کسی موافقت کرنے والے کے متعلق علم نہیں ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ حقیقت بھی ہے کہ ظاہر کتاب اس قول کو رد کر رہا ہے۔

قول باری ہے (وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ اور ہم نے انسان کو اس کے ماں باپ کے بارے میں وصیت کی۔ ماں نے کمزوری در کمزوری کی حالت میں اس کا بوجھ اٹھائے رکھا) تا قول باری (وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا) اور اگر ماں باپ تمہیں اس پر مجبور کریں کہ تو میرے ساتھ ایسی چیز کو شریک ٹھہرا جس کا تجھے خود علم نہیں تو ان کی بات ہرگز نہ مان اور دنیا میں ان کے ساتھ معروف طریقے سے گزارا کر۔

اس میں دادا بھی داخل ہے کیونکہ وہ باپ ہے۔ قول باری ہے (مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ۔ تمھارے

باپ ابراہیم کا طریقہ) اب اسے یہ حکم دیا گیا ہے کہ معروف طریقے سے اس کے ساتھ گزارہ کرو۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اب معروف طریقے سے گزارہ کرنے میں یہ بات ہرگز داخل نہیں ہے کہ اس کی بھوک دور کرنے کی استطاعت رکھنے کے باوجود اسے فاقے کاٹنے کے لیے چھوڑ دیا جائے۔

اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (وَلَا عَلٰٓى اَنْفُسِكُمْ اَنْ تَاْكُلُوْا مِنْۢ بُيُوْتِكُمْ اَوْ بُيُوْتِ اٰبَآئِكُمْ) اللہ تعالیٰ نے ان اقرباء کے گھروں کا ذکر فرمایا اور بیٹے یا پوتے کے گھر کا ذکر نہیں کیا اس لیے قول باری (مِنْۢ بُيُوْتِكُمْ) خود اس کا متقاضی ہے۔

جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (انت و مالك لابيك تو اور تیرا سارا مال تیرے باپ کا ہے) آپ نے باپ کی طرف بیٹے کی ملکیت کی نسبت کی جس طرح اس کی طرف بیٹے کے گھر کی نسبت کی۔ اسی طرح آیت میں بیوت کی نسبت باپ کی طرف کرنے پر اقتصار کیا۔

اس بات کی دلیل کہ آیت میں بیٹے اور پوتے کے بیوت بھی مراد ہیں یہ ہے کہ آیت کے نزول سے پہلے یہ بات سب کو معلوم تھی کہ انسان پر اس کے اپنے مال میں تصرف کی ممانعت نہیں ہے تو اس صورت میں یہ فقرہ کہنے کا کوئی فائدہ نہیں تھا کہ تمہیں اپنا مال کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔" یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (اَنْ تَاْكُلُوْا مِنْۢ بُيُوْتِكُمْ) سے بیٹوں اور پوتوں کے بیوت مراد ہیں۔ کیونکہ ان کے بیوت کا ذکر نہیں ہوا جس طرح دوسرے اقرباء کے بیوت کا ذکر ہوا۔

داذتوں پر ان کی میراث کی نسبت سے نفقہ واجب کرنے والوں کے درمیان اختلاف علماء ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ بچے کی میراث کے وارثوں میں سے ہر ایک پر میراث کی نسبت سے بچے کا نفقہ واجب ہوگا بشرطیکہ یہ وارث بچے کا محرم رشتہ دار ہو۔ اگر وارث بچے کا محرم رشتہ دار نہ ہوگا تو اس پر بچے کا نفقہ واجب نہیں ہوگا۔

اسی لیے ہمارے اصحاب نے بچے کے ماموں پر نفقہ واجب کر دیا اور میراث چچا کے بیٹے کے لیے واجب کر دی اس لیے کہ چچا کا بیٹا بچے کا محرم رشتہ دار نہیں ہے اور ماموں اگرچہ چچا کے بیٹے کی موجودگی میں وارث نہیں ہوتا لیکن وہ بچے کا محرم وارث ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ بات معلوم ہے کہ بچے کی زندگی میں کوئی وارث مراد نہیں ہوتا کیونکہ زندگی کی حالت میں میراث کا کوئی سوال نہیں ہوتا اور موت کے بعد کون اس کا وارث ہوگا اس کا پتہ نہیں ہوتا بلکہ یہ ممکن ہوتا ہے اس وقت جس وارث پر بچے کا نفقہ واجب ہے اس کی

موت کی وجہ سے بچہ خود اس کا وارث ہو جائے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ جس وارث پر ہم نے نفقہ واجب کر دیا ہے کسی اور وارث کی وجہ سے وہ بچے کی وراثت سے محجوب یعنی محروم ہو جائے۔ ان باتوں کی روشنی میں ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ مراد حصول میراث نہیں ہے بلکہ مراد وہ محرم رشتہ دار ہے جو بچے کی میراث میں وارث ہونے کا حق دار ہے۔

ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ بچے کا نفقہ ہر اس شخص پر واجب ہے جو اس کا وارث ہو خواہ وہ اس کا محرم رشتہ دار ہو یا نہ ہو۔ اس بنا پر ان کے نزدیک ماموں پر نفقہ واجب نہیں ہو گا بلکہ چچا کے بیٹے پر واجب ہو گا۔ جو بات ہم نے کہی ہے اس کی صحت پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ مولی العتاقہ (اپنے غلام کو آزاد کر دینے والا) پر نفقہ واجب نہیں ہے اگرچہ وہ وارث ہوتا ہے۔ اسی طرح عورت پر اپنے نابالغ شوہر کا نفقہ واجب نہیں ہوتا جبکہ عورت اپنے شوہر کی وارث ہوتی ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ نفقہ کے وجوب کے لیے ایسے وارث کی شرط ہے جو محرم بھی ہو۔

مدّتِ رضاعت

قول باری ہے (حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ: پورے دو سال اس کے لیے جو رضاعت کی مدت پوری کرنے کا ارادہ کرے) یہاں دو سالوں کی توقیت دو میں سے ایک معنی پر محمول ہے یا تو یہ اس رضاعت کی مدت کی مقدار ہے جو موجب تحریم ہے یا اس مدت کا بیان ہے جس کی رضاعت کا نفقہ باپ پر لازم ہوتا ہے۔

لیکن جب اسی سیاق میں یہ بیان فرما دیا کہ (فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا۔ اگر دونوں باہمی رضامندی اور مشورے سے دودھ چھڑانا چاہیں تو ان پر کوئی گناہ نہیں ہے) تو اس سے اس حقیقت پر دلالت ہو گئی کہ دو سال کا عرصہ اس رضاعت کی مدت کی مقدار نہیں جو موجب تحریم ہے۔ کیونکہ حرف فا تعقیب کے لیے ہوتا ہے۔

اس لیے یہ واجب ہے کہ فصال یعنی دودھ چھڑانا جسے ان دونوں کے ارادے کے ساتھ معلق کر دیا گیا ہے وہ دو سالوں کے بعد ہو اور جب یہ فصال دو سالوں کے بعد ان کی باہمی رضامندی اور مشورے کے ساتھ معلق کر دیا گیا ہے تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ حولین کا ذکر اس رضاعت کی انتہا کے لیے توقیت کے طور پر نہیں ہوا جو نکاح کی تحریم کی موجب ہے بلکہ یہ جائز

ہے کہ رضاعت دو سالوں کے بعد بھی ہو۔

معاویہ بن صالح نے ابن ابی طلحہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے قول باری (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ) اور اس کے بعد آیت (فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا) کے متعلق فرمایا کہ ان دونوں پر کوئی حرج نہیں اگر وہ دو سال سے قبل یا دو سال کے بعد بچے کا دودھ چھڑانا چاہیں۔

اس طرح حضرت ابن عباسؓ نے اپنے اس قول میں بتا دیا کہ آیت (فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا) دو سال سے قبل اور بعد دونوں پر محمول ہے۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ۔ اور اگر تم اپنی اولاد کو کسی اور عورت سے دودھ پلوانا چاہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں)

اب ظاہراً تو اس سے مراد دو سالوں کے بعد دودھ پلوانا ہے اس لیے کہ یہ اس فصال کے ذکر پر معطوف ہے جو ان دونوں کی باہمی رضامندی کے ساتھ متعلق ہے۔ پھر اللہ نے دونوں کے لیے فصال کو مباح کر دیا اور اس کے بعد باپ کے لیے استرضاع یعنی کسی اور عورت سے دودھ پلوانے کو مباح کر دیا جس طرح کہ دونوں کے لیے فصال کو مباح کر دیا تھا بشرطیکہ اس میں بچے کی بھلائی مقصود ہو۔

ہمارے اس بیان سے یہ ظاہر ہو گیا کہ حولین کا ذکر دراصل اس مدت کی توقیت کے لیے ہے جس کے اندر باپ پر رضاعت کا نفقہ واجب ہوتا ہے اور نفقہ نہ دینے کی صورت میں حاکم اسے اس پر مجبور کر سکتا ہے۔ واللہ اعلم!

رضاعت کے وقت کے متعلق فقہاء کے اختلاف کا ذکر

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ بالغ کی رضاعت کے متعلق سلف میں اختلاف رہا ہے۔ حضرت عائشہ رض سے مروی ہے کہ آپ کے نزدیک نابالغ کی رضاعت کی طرح بالغ کی رضاعت بھی موجب تحریم ہے۔ حضرت عائشہ رض اس سلسلے میں حضرت ابو حذیفہ رض کے آزاد کردہ غلام سالم کی بیان کردہ روایت کا ذکر کرتی تھیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو حذیفہ رض کی بیوی سہلہ رض بنت سہیل سے فرمایا تھا کہ (ارضعیہ خمس رضعات ثم یدخل علیک، اسے یعنی سالم کو پانچ مرتبہ دودھ پلاؤ پھر یہ تمھارے پاس آجا سکے گا۔

حضرت عائشہ رض جب کسی مرد کو اپنے گھر آنے جانے کی اجازت دینا چاہتیں تو اپنی بہن ام کلثوم رض سے کہتیں کہ اسے پانچ دفعہ دودھ پلادیں۔ پھر وہ شخص حضرت عائشہ رض کے گھر میں آتا جاتا لیکن باقی ماندہ تمام ازواج مطہرات نے حضرت عائشہ رض کی اس بات کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا۔

ان کا کہنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شاید خصوصی طور سے یہ رخصت سالم کو عطا کی تھی۔ یہ بھی روایت ہے کہ سہلہ رض بنت سہیل نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تھا کہ سالم کے آنے جانے سے میں ابو حذیفہ رض کے چہرے پر ناراضگی کے تاثرات دیکھتی ہوں۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا کہ (ارضعیہ یذھب ما فی وجہ ابی حذیفہ اسے اپنا دودھ پلا دو ابو حذیفہ کے چہرے پر پیدا ہونے والا غصہ دور ہو جائے گا) اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ رخصت صرف سالم کے لیے خاص تھی جیسا کہ ازواج مطہرات نے اس سے یہی مفہوم لیا تھا جس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو زیاد بن دینار رض کو چھوٹی عمر کے جانور کی قربانی کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ ابو زیاد کے بعد کسی کے لیے اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی۔

حضرت عائشہ رض نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک روایت کی ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے

کہ بالغ کو اپنا دودھ پلا دینا موجب تحریم نہیں ہے۔ ہمیں اس کی روایت محمد بن بکر نے کی ہے انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن کثیر نے، انھیں سفیان نے اشعث بن سلیم سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے مسروق سے اور انھوں نے حضرت عائشہ رضؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس تشریف لائے تو اس وقت وہاں ایک شخص بھی موجود تھا۔

حضرت عائشہ رضؓ نے کہا کہ یہ میرا رضاعی بھائی ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا انظرن من اخوانکن فانما الرضاعۃ من المجاعۃ۔ دیکھ لیا کرو کہ کون سے لوگ تمھارے رضاعی بھائی بن سکتے ہیں اس لیے کہ رضاعت اس وقت ہوتی ہے جب دودھ کی بھوک ہوتی ہے) آپ کا یہ قول اس بات کو واجب کر دیتا ہے کہ رضاعت کا حکم بچپن کی حالت تک محدود ہے کیونکہ اس حالت میں دودھ ہی بچے کی بھوک کو دور کرتا ہے اور اس کی غذائیت کے لیے کافی ہوتا ہے۔

حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے مروی ہے کہ آپ بالغ کی رضاعت کے قائل تھے، لیکن آپ سے ایسی روایت بھی ہے جو اس قول سے رجوع پر دلالت کرتی ہے۔ ابوحصین نے ابوعطیہ سے روایت کی ہے کہ مدینہ منورہ سے ایک شخص اپنی بیوی کو لے کر آیا۔ اس نے ایک بچے کو جنم دیا اس کے بعد دودھ جمع ہو جانے کی وجہ سے اس کے پستان متورم ہو گئے۔ وہ شخص اس کے پستان سے دودھ چوس کر کلی کر دیتا لیکن اسی دوران دودھ کا ایک گھونٹ ان کے پیٹ میں چلا گیا۔ اس نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے مسئلہ پوچھا تو انھوں نے جواب دیا کہ یہ عورت تم پر حرام ہو گئی۔

وہ شخص حضرت ابن مسعودؓ کے پاس آیا اور تفصیل سے ساری بات بتائی۔ حضرت ابن مسعودؓ اسے لے کر حضرت ابوموسیٰؓ کے پاس گئے اور فرمایا "کیا تمھارے خیال میں یہ کھچڑی بالوں والا شخص رضیع یعنی رضاعت کا دودھ پینے والا بن سکتا ہے!! تحریم کی موجب وہ رضاعت ہے جو گوشت اور ہڈی بنائے"۔ یہ سن کر حضرت ابوموسیٰؓ نے فرمایا: "جب تک یہ حبر یعنی عالم (حضرت ابن مسعودؓ) تمھارے درمیان موجود ہے اس وقت تک مجھ سے کوئی مسئلہ نہ پوچھو"۔

یہ قول اس پر دلالت ہے کہ حضرت ابوموسیٰؓ نے پہلے قول سے رجوع کر کے حضرت ابن مسعودؓ کا قول اختیار کر لیا تھا۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ حضرت ابن مسعودؓ کے متعلق یہ فقرہ نہ کہتے۔ بلکہ ان سے اس مسئلے کے متعلق اپنا اختلاف برقرار رکھتے اور اپنے فتوے کو برحق سمجھتے۔

حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عبداللہؓ، حضرت ام سلمہؓ، حضرت جابر بن عبداللہؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ بالغ کو اپنا دودھ پلا دینا موجب تحریم نہیں ہے فقہاء میں سے کسی کے متعلق ہمیں علم نہیں ہے کہ وہ بالغ کی رضاعت کے قائل ہوں البتہ لیث بن سعد سے ابو صالح نے روایت کی ہے کہ بالغ کو اپنا دودھ پلانا موجب تحریم ہے لیکن یہ قول شاذ ہے کیونکہ حضرت عائشہؓ سے روایت موجود ہے جو عدم تحریم پر دلالت کرتی ہے۔

یہ روایت حجاج نے حکم سے، انھوں نے ابوالشعثاء سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے آپ نے فرمایا کہ وہی رضاعت موجب تحریم ہے جو گوشت اور خون پیدا کرے۔ حرام بن عثمان نے حضرت جابرؓ کے دو بیٹوں سے اور انھوں نے اپنے والد حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یتم بعد حلم ولا رضاع بعد فصال۔ بلوغت کے بعد کوئی یتیمی نہیں اور دودھ چھوٹ جانے کے بعد کوئی رضاعت نہیں)

حضرت عائشہؓ کی جس روایت کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ یہ ہیں (انما الرضاعۃ من المجاعۃ) دوسری روایت میں ہے (ما انبت اللحم وانشز العظم۔ جس سے گوشت بنے اور ہڈی ابھرے) یہ روایتیں بالغ کی رضاعت کی نفی کرتی ہیں۔ بالغ کی رضاعت کے متعلق حضرت عائشہؓ کی بیان کردہ روایت ایک اور طرح سے بھی مروی ہے۔

اسے عبدالرحمٰن بن القاسم نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت عائشہؓ اپنے بھائی عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کی بیٹی سے کہتیں کہ وہ بچوں کو اپنا دودھ پلا دیا کریں تاکہ بڑے ہو کر وہ ان کے پاس اس رضاعت کی بنا پر آجا سکیں۔ جب بالغ کی رضاعت کے قائلین کے قول کا شاذ ہونا ثابت ہو گیا تو گویا متفقہ طور پر معلوم ہو گیا کہ بالغ کو اپنا دودھ پلانا موجب تحریم نہیں ہے۔

فقہاء امصار کا رضاعت کی مدت کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ دو سال اور اس کے بعد چھ مہینوں کے دوران جو رضاعت ہو گی وہ موجب تحریم ہے خواہ بچے نے دودھ پینا چھوڑ دیا ہو یا نہ چھوڑا ہو۔ اس کے بعد کی رضاعت موجب تحریم نہیں ہے خواہ بچہ دودھ پیتا ہو یا نہ پیتا ہو۔

امام زفر بن الہذیل کا قول ہے کہ جب بچہ دودھ پر گزارہ کرے اور دودھ پینا نہ چھوڑے اس وقت تک رضاعت کی مدت ہوتی ہے خواہ یہ سلسلہ تین سال تک کیوں نہ جاری رہے۔

امام ابویوسف، امام محمد، سفیان ثوری، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ دو سال کے دوران رضاعت موجب تحریم ہے اس کے بعد کی نہیں، نیز دودھ چھوڑنے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ وقت کا اعتبار کیا جائے گا۔

ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ دو سال کے اندر تھوڑی اور زیادہ رضاعت موجب تحریم ہے اور اس کے بعد کی تھوڑی یا زیادہ رضاعت موجب تحریم نہیں۔ ابن القاسم نے امام مالک سے یہ روایت کی ہے کہ رضاعت دو سالوں یا اس کے ایک ماہ یا دو ماہ تک ہوتی ہے اس سلسلے میں یہ نہیں دیکھا جائے گا کہ ماں بچے کو دودھ پلا رہی ہے بلکہ دو سال اور ایک یا دو ماہ کی مدت کو دیکھا جائے گا۔

امام مالک نے فرمایا: کہ اگر ماں نے دو سال سے پہلے ہی دودھ چھڑا دیا اور پھر دو سال گزرنے سے قبل اسے دودھ پلایا تو وہ بچہ فطیم یعنی دودھ چھوڑ دینے والا قرار دیا جائے گا۔ دو سال سے قبل اگر بچہ ماں کے دودھ سے مستغنی ہو جائے تو اس کے بعد اگر ماں اسے دودھ پلا بھی دے تو یہ رضاعت شمار نہیں ہو گی۔

امام اوزاعی کا قول ہے کہ جب بچہ ایک سال کے بعد دودھ چھوڑ دے اور اس کی یہ حالت اسی طرح جاری رہے تو اس کے بعد دودھ پلانا رضاعت میں شمار نہیں ہو گا۔ اگر بچہ تین سال تک ماں کا دودھ پیتا رہے اور دودھ نہ چھوڑے تو دو سال کے بعد کا عرصہ رضاعت میں شمار نہیں ہو گا۔

اس سلسلے میں سلف سے مختلف اقوال منقول ہیں۔ حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ دودھ چھڑانے کے بعد کوئی رضاعت نہیں ہوتی۔ حضرت عمرؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ رضاعت وہی ہوتی ہے جو صغر یعنی چھوٹی عمر میں ہو۔ یہ دونوں اقوال اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ان حضرات نے دو سال کی مدت کا اعتبار نہیں کیا کیونکہ حضرت علیؓ نے رضاعت کے حکم کو دودھ چھوڑنے کے ساتھ متعلق کر دیا اور حضرت عمرؓ اور حضرت ابن عمرؓ نے صغر یعنی کم سنی کے ساتھ اور اس کے لیے کسی توقیت یعنی وقت کی مقدار کا ذکر نہیں کیا۔

حضرت ام سلمہؓ سے منقول ہے کہ وہی دودھ موجب تحریم ہے جو دودھ چھوڑنے سے قبل پستان میں موجود ہو۔ حضرت ابوہریرہؓ سے منقول ہے کہ رضاعت کا وہی دودھ تحریم کو واجب کر دیتا ہے جو بچے کی آنتوں کو پھاڑ دے یعنی آنتوں میں پہنچ جائے اور فطام سے پہلے پستان میں

موجود ہو۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے رضاعت کے حکم کو اس دودھ کے ساتھ متعلق کر دیا جو فطام سے قبل ہو اور بچے کی آنتوں اور معدے میں پہنچ جائے۔

یہ قول حضرت عائشہؓ سے مروی قول سے ملتا جلتا ہے کہ وہ رضاعت موجب تحریم ہوتی ہے جو گوشت پوست اور خون بنا سکتی ہو۔ یہ اقوال اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ان حضرات کا مسلک یہ ہے کہ دو سال کی مدت کا اعتبار نہ کیا جائے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ دو سال کے بعد کوئی رضاعت نہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو یہ الفاظ منقول ہیں کہ (الرضاعۃ من المجاعۃ) یہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ اس کا تعلق دو سال کے ساتھ نہیں ہے۔ کیونکہ اگر دو سال کا عرصہ رضاعت کی مدت کی مقدار ہوتا تو یہ ہرگز یہ نہ فرماتے کہ (الرضاعۃ من المجاعۃ) بلکہ یہ فرماتے کہ رضاعت دو سالوں میں ہوتی ہے۔ جب آپ نے حولین کا ذکر نہیں کیا بلکہ 'مجاعت' کا ذکر کیا جس کے معنی ہیں کہ دودھ جب بچے کی بھوک کو رفع کر دے اور اس کے جسم کو قوت بخشے تو یہ رضاعت ہے۔

یہ صورت حال دو سال کے بعد بھی باقی رہ سکتی ہے۔ اس لیے اس کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ دو سال کے بعد بھی پائی جانے والی رضاعت تحریم کو واجب کرنے والی ہوتی ہے۔ حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا رضاع بعد فصال) یہ اس بات کو ضروری قرار دیتی ہے کہ جب دو سال کے بعد دودھ چھڑا دیا جائے تو اس کے بعد رضاعت کا حکم منقطع ہو جاتا ہے۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے (الرضاعۃ ما انبت اللحم وانشز العظام۔ رضاعت وہ ہے جو گوشت پیدا کر دے اور ہڈیاں ابھار دے) یہ بھی مدت رضاعت کی توقیت کی نفی پر دلالت کر رہی ہے کیونکہ مذکورہ بالا روایات کی بھی اسی معنی پر دلالت ہو رہی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کا ایک قول منقول ہے جس کی روایت کی صحت پر مجھے یقین نہیں ہے وہ یہ کہ حضرت ابن عباسؓ رضاعت کا اعتبار اس قول باری (وَحَمْلُهٗ وَفِصَالُهٗ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا اور اس کے حمل کی تکمیل اور اس کا دودھ چھڑانا تیس مہینوں میں ہوتا ہے) سے کرتے ہیں۔ اگر ایک عورت چھ ماہ میں بچے کو جنم دے تو اس کی رضاعت پورے دو سالوں میں ہو گی۔ اگر نو ماہ کے بعد بچہ پیدا ہوا تو رضاعت کی مدت اکیس ماہ ہو گی۔ اسی طرح اگر بچہ سات ماہ میں پیدا ہوا

تو رضاعت کی مدت تیس ماہ ہوگی۔

حضرت ابن عباسؓ حمل اور دودھ چھڑانے میں تیس ماہ کی تکمیل کا اعتبار کرتے ہیں لیکن ہمیں سلف اور ان کے بعد آنے والے فقہاء میں سے کسی کا علم نہیں جنھوں نے تیس ماہ کا اعتبار کیا ہو۔ چونکہ رضاعت کے لحاظ سے بچوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں ——— بعض بچے تو دو سال سے پہلے ہی اس سے مستغنی ہوجاتے ہیں اور بعض دو سال گزرنے کے بعد بھی ماں کا دودھ پیتے رہتے ہیں، پھر جیسا کہ ہم نے سلف سے روایات کا ذکر کیا ہے اس پر سب کا اتفاق ہے کہ بالغ کی رضاعت نہیں ہوتی اور نابالغ یعنی صغیر کی رضاعت ہوتی ہے اور صغیر کے لیے دو سال کی کوئی حد نہیں ہے۔ کیونکہ ایک بچے پر دو سال گزر جانے کے بعد بھی اسے بچہ کہنے میں کوئی چیز مانع نہیں ہوتی اس لیے ان تمام باتوں کی روشنی میں ہمیں دو سال کی مدت، رضاعت کی مدت کی توقیت نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ فرمایا تھا کہ (الرضاعۃ من المجاعۃ) نیز (الرضاعۃ ما انبت اللحم وانشز العظم) تو آپ نے ایسے معنی کا اعتبار کیا تھا جس کے لحاظ سے بچوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں اگرچہ اغلباً بچے دو سال گزرنے پر اس سے مستغنی ہوہی جاتے ہیں اس لیے اس سلسلے میں حولین کا اعتبار ساقط ہوگیا۔

پھر اس سے زائد مقدار کے اندازے کا طریقہ اجتہاد اور رائے کا اعتبار ہے۔ اس لیے کہ یہ اس حالت کے درمیان جس میں بچے کو غذا کے لیے صرف دودھ کی ضرورت ہوتی ہے اور اس کا گوشت پوست بنتا ہے اور اس حالت کی طرف انتقال کے درمیان حد بندی ہوتی ہے جس میں وہ دودھ سے مستغنی ہوکر ٹھوس غذا پر اکتفا کرلیتا ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کی مدت دو سالوں کے بعد چھ ماہ ہوتی ہے۔ یہ بات مقدار کے تعین میں اجتہاد سے تعلق رکھتی ہے اور ایسے مقادیر جن میں اجتہاد کیا جاتا ہے ان کے متعلق قائل پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاً استعمال میں آنے والی ایسی چیزوں کی قیمتوں کا تعین اور ایسے جرائم میں جرمانوں کی تحدید کا عمل جن کے متعلق شریعت کی طرف سے توقیف یعنی رہنمائی موجود نہ ہو اسی طرح طلاق کے بعد مطلقہ کو سامان وغیرہ دینے کی بات، اور اسی طرح اور دوسری چیزیں۔ ان میں اگر کسی نے غالب ظن کی بنا پر کسی مقدار کا تعین کردیا ہو تو اس سے یہ مطالبہ نہیں کیا جاسکتا کہ وہ اس تعین کے لیے دلیل بھی پیش کرے۔

اس باب میں یہ ایک صحیح اصول ہے جس کی بنیاد پر اس سے متعلقہ مسائل ایک ہی طریقے سے حل کیے جاتے ہیں۔ اس کی نظیر حد بلوغت کے متعلق امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ یہ اٹھارہ سال ہے نیز یہ قول کہ جس شخص کے اندر بلوغت کے بعد سمجھ بوجھ پیدا نہیں ہوئی ہو اسے اس کا مال پچیس سال کے بعد ہی حوالے کیا جائے گا اور اسی طرح کے مسائل جن میں مقادیر کا تعین اجتہاد کے ذریعے کیا جاتا ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ جب مقادیر کا اجتہاد کے ذریعے کیا جاتا ہے تو اس کی کوئی وجہ ہونی چاہیے جس کی بنا پر ایک خاص مقدار کے تعین کے لیے ظن غالب پیدا ہو جائے اور کسی دوسری مقدار کے اعتبار کی گنجائش نہ رہے۔ آخر کیا وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہ نے دو سال گزرنے کے بعد از روئے اجتہاد مزید چھ ماہ کا اعتبار کیا، اس سال کا اعتبار کیوں نہیں کیا جیسا کہ امام زفر نے کیا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس سلسلے میں ایک بات ہے جو کہی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب فرمایا کہ (وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا) پھر فرمایا (وَفِصَالُهُ فِيْ عَامَيْنِ اور اس کا دودھ چھڑانا دو سالوں میں ہوگا)

تو ان دونوں آیتوں سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ حمل کی مدت چھ ماہ ہے پھر اس میں دو سال تک زیادتی کی گنجائش پیدا ہوئی کیونکہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حمل بعض دفعہ دو سال تک رہتا ہے اور ہمارے نزدیک اس کی مدت دو سال سے زائد نہیں ہوتی اس بنا پر اس آیت میں مذکورہ حمل بھی دو سال کی ممکنہ مدت سے خارج نہیں اسی طرح دودھ چھڑانے کی مدت بھی تیس ماہ کی مدت سے باہر نہیں کیونکہ یہ دونوں باتیں ایک ہی جملہ کے تحت اس قول باری میں مذکور ہوئی ہیں (وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا)۔

ابوالحسن اس کے متعلق کہا کرتے تھے کہ جب دو سال کی مدت دودھ چھڑانے معتاد مدت ہے اور اس مدت میں اضافہ بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ دو سال کے بعد دودھ سے ٹھوس غذا کی طرف انتقال کی مدت چھ ماہ ہو جس طرح کہ ماں کے پیٹ میں قدرتی غذا سے بچے کو پیدائش کے بعد دودھ کی غذا کی طرف منتقل ہونے میں چھ ماہ لگتے ہیں جو حمل کی کم سے کم مدت ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ قول باری (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يُّتِمَّ الرَّضَاعَةَ) اس پر نص ہے کہ دو سال کی مدت رضاعت کی پوری مدت ہے

اس لیے اس کے بعد رضاعت کا ہونا جائز نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں لفظ اتمام (اَنْ یُّتِمَّ الرَّضَاعَۃَ) کا اطلاق اس پر اضافے سے مانع نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے حمل کی مدت چھ ماہ رکھی چنانچہ ارشاد ہے (وَحَمْلُہٗ وَفِصَالُہٗ ثَلَاثُوْنَ شَھْرًا) نیز ارشاد ہے (وَفِصَالُہٗ فِیْ عَامَیْنِ) ان دونوں آیتوں میں مجموعی طور پر حمل کی مدت چھ ماہ رکھی گئی ہے لیکن اس کے باوجود اس مدت میں اضافے کے اندر کوئی امتناع نہیں ہے۔ ٹھیک اسی طرح رضاعت کے لیے دو سال کا ذکر اس پر اضافے کے لیے مانع نہیں ہے۔

اس کی ایک مثال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ (من ادرک عرفۃ فقد تم حجہ جس شخص نے وقوفِ عرفات کو پا لیا اس کا حج مکمل ہو گیا) اس ارشاد کی وجہ سے وقوف عرفات پر اور فرائض مثلاً طوافِ زیارت کا اضافہ ناجائز نہیں ہوا۔

ایک پہلو یہ بھی ہے کہ دو سال کا ذکر ان اخراجات کی مدت کے تعین کے لیے ہے جو رضاعت کے سلسلے میں باپ پر لازم ہوتے ہیں اور باپ اس مدت کے بعد اخراجات کی کفالت پر مجبور نہیں ہوتا کیونکہ اس کے بعد رضاعت کا اثبات میاں بیوی کی باہمی رضامندی اور مشورے سے ہوتا ہے۔

کیونکہ قول باری ہے (فَاِنْ اَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْھُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْھِمَا) اسی طرح قول باری ہے (وَاِنْ اَرَدْتُّمْ اَنْ تَسْتَرْضِعُوْا اَوْلَادَکُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ) جب دو سالوں کے بعد بھی رضاعت کا ثبوت ہو گیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ رضاعت کی وجہ سے ہونے والی تحریم بھی ان دو سالوں تک محدود نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے دو سالوں کے دوران ٹھوس غذا کھانے کی وجہ سے بچے کے دودھ سے مستغنی ہونے کو فطام (بچے کا دودھ چھوڑ دینا) کیوں شمار نہیں کیا جیسا کہ امام مالک نے اس صورت کو فطام شمار کیا ہے۔ ان کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (لا رضاع بعد فصال)

اسی طرح صحابہ کرام سے منقول روایات جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے جو سب کی سب فطام کے اعتبار پر دلالت کرتی ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر فطام ہی کا اعتبار واجب ہے تو پھر یہ ضروری ہو گا کہ دو سال گزرنے کے بعد یہ دیکھا جائے کہ اب بچے کو دودھ کی ضرورت باقی ہے یا نہیں اور پھر اس کا اعتبار کر لیا جائے کیونکہ بعض بچے ایسے ہوتے ہیں جنہیں دو سال

کے بعد بھی رضاعت کی ضرورت ہوتی ہے۔

اب جبکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ دو سال کے بعد رضاعت کا اعتبار نہیں کیا جاتا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ دو سال کے دوران بھی رضاعت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اور اس سے یہ واجب ہوگیا کہ تحریم کا حکم وقت کے ساتھ متعلق ہے کسی اور چیز کے ساتھ نہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں یہ منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا رضاع بعد الحولین) تو اس کی کیا تاویل ہوگی؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس حدیث کے مشہور الفاظ یہ ہیں (لا رضاع بعد فصال) اس لیے یہ ممکن ہے کہ حدیث کے اصل الفاظ تو یہی ہوں اور جس راوی نے حولین کا ذکر کیا ہے اس نے حدیث کو اس معنی پر محمول کیا ہے۔

نیز اگر حولین کا ذکر ثابت ہو جائے تو اس میں یہ احتمال ہے کہ اس سے یہ مراد ہو کہ "لا رضاع علی الاب بعد الحولین" (دو سال کے بعد باپ پر رضاعت کی ذمہ داری نہیں) جس طرح کہ قول باری (حَوۡلَیۡنِ کَامِلَیۡنِ لِمَنۡ اَرَادَ اَنۡ یُّتِمَّ الرَّضَاعَۃَ) کی تاویل کی گئی ہے۔ جس کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ نیز اگر حولین رضاعت کی مدت ہوتی اور اس کے گزرنے پر فصال یعنی دودھ چھڑانا واقع ہو جاتا تو اللہ تعالیٰ یہ نہ فرماتا کہ (فَاِنۡ اَرَادَا فِصَالًا)

اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد دو طرح سے اس پر دلالت کرتا ہے کہ حولین فصال کے لیے توقیت نہیں ہے۔ ایک تو یہ کہ فصال کا ذکر اسم نکرہ کی شکل میں ہوا ہے۔ اگر حولین ہی فصال ہوتا تو پھر فصال اسم معرفہ کی شکل میں مذکور ہوتا تاکہ اس کا ذکر حولین کی طرف راجع ہوتا کیونکہ اس صورت میں فصال معہود ہوتا اور اس سے حولین کی طرف اشارہ ہوتا۔ لیکن جب اس کا ذکر نکرہ کی صورت میں کر کے اسے مطلق رکھا تو اس سے دلالت حاصل ہوئی کہ فصال سے دو سال مراد نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ فصال کو ماں باپ کے ارادے پر معلق کر دیا جبکہ ہر ایسا حکم جو کسی محدود وقت کے اندر منحصر ہوتا ہے اس کی تعلیق ارادے اور باہمی رضامندی اور مشورت پر نہیں ہوتی۔ اس تشریح میں ہماری ذکر کردہ بات کی دلیل موجود ہے۔

قول باری (فَاِنۡ اَرَادَا فِصَالًا عَنۡ تَرَاضٍ مِّنۡهُمَا وَتَشَاوُرٍ) نئے پیش آمدہ واقعات کے احکام معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کے جواز پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے

صغیر کی فلاح و بہبود کے معاملے میں والدین کے لیے باہمی مشاورت کو مباح کر دیا ہے اور یہ بات والدین کے غالب ظن پر موقوف ہے یقین اور حقیقت کی بہت پر موقوف نہیں ہے۔

اس آیت میں اس پر بھی دلالت ہے کہ رضاعت کی مدت میں فطام کا معاملہ والدین کی باہمی رضامندی پر موقوف ہے اور یہ کہ دونوں میں سے کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ دوسرے سے مشورہ کیے بغیر اور اس کی رضامندی حاصل کیے بغیر بچے کا دودھ چھڑا دے کیونکہ قول باری ہے (فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ) اللہ تعالیٰ نے اس کی اجازت ان دونوں کی باہمی رضامندی اور مشاورت کی بنا پر دی ہے۔

مجاہد سے اسی طرح کی روایت منقول ہے۔ سلف میں سے بعض حضرات سے اس آیت میں نسخ بھی منقول ہے۔ شیبان نے قتادہ سے قول باری (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) کے متعلق روایت کی ہے کہ پہلے یہ حکم تھا پھر اس کے بعد تخفیف نازل ہوئی اور فرمایا (لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ گویا قتادہ کے نزدیک دو سال کی رضاعت واجب تھی پھر تخفیف ہوگئی اور مدت رضاعت سے کم کی اباحت کر دی گئی۔ ابوجعفر رازی نے ربیع بن انس سے قتادہ جیسے قول کی روایت کی ہے۔ علی بن ابی طلحہ نے حضرت ابن عباس سے قول باری (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ)

نیز قول باری (فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا) کی تاویل میں روایت کی ہے کہ اگر دونوں دو سال کے اندر یا دو سال کے بعد دودھ چھڑانے پر رضامند ہو جائیں تو کوئی حرج نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

جس عورت کا شوہر وفات پا جائے اس کی عدت کا بیان

قولِ باری ہے (وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا ، تم میں سے جو لوگ وفات پا جائیں اور اپنے پیچھے بیویاں چھوڑ جائیں تو وہ اپنے آپ کو چار مہینے دس دنوں تک روکے رکھیں)۔

کسی چیز کے انتظار کو تربص کہتے ہیں۔ قولِ باری ہے (فَتَرَبَّصُوْا حَتّٰى حِيْنٍ ، ایک مدت تک اس کے انتظار میں رہو) اسی طرح قولِ باری ہے (وَمِنَ الْاَعْرَابِ مَنْ يَّتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَّيَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوَآئِرَ ، ان بدوی عربوں میں ایسے بھی ہیں جو راہِ خدا میں کچھ خرچ کرتے ہیں تو اسے اپنے اوپر زبردستی کی چٹی سمجھتے ہیں اور تمہارے حق میں زمانے کی گردشوں کا انتظار کر رہے ہیں) یعنی انتظار میں ہیں۔

نیز قولِ باری ہے (اَمْ يَقُوْلُوْنَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهٖ رَيْبَ الْمَنُوْنِ ، ہاں کیا یہ کہتے ہیں کہ یہ شاعر ہیں اور ہم ان کے بارے میں حادثۂ موت کا انتظار کر رہے ہیں) اللہ تعالیٰ نے ان بیواؤں کو حکم دیا کہ وہ اپنے آپ کو اس مدت تک شادیاں کرنے سے انتظار میں رکھیں۔

آپ نہیں دیکھتے کہ آیت کے فوراً بعد یہ ارشادِ باری ہے (فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا فَعَلْنَ فِيْٓ اَنْفُسِهِنَّ ، پھر جب ان کی عدت پوری ہو جائے تو انہیں اختیار ہے اپنی ذات کے معاملے میں معروف طریقے سے جو چاہیں کریں)۔

شوہر مر جانے پر بیوہ کی عدت ایک سال تھی، قولِ باری ہے (وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا وَّصِيَّةً لِّاَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا اِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ اِخْرَاجٍ ، تم میں سے جو لوگ وفات پا جائیں اور پیچھے بیویاں چھوڑ جائیں ان کو چاہیئے کہ اپنی بیویوں کے حق میں یہ وصیت کر جائیں کہ ایک سال تک ان کو نان و نفقہ دیا جائے اور وہ گھر سے نہ نکالی جائیں)۔

یہ آیت کئی احکامات پر مشتمل تھی۔ ایک تو عدت کی مدت ایک سال تھی دوسری یہ کہ بیوہ کا نان ونفقہ مرحوم شوہر کے ترکے سے دیا جائے گا جب تک وہ عدت میں رہے گی قولِ باری ہے (وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ) تیسری یہ کہ اسے عدت کی مدت کے دوران وہاں سے نکل جانے سے روک دیا گیا تھا۔ پھر چار ماہ دس دن سے زائد مدت منسوخ کر دی گئی اور بیوی کو شوہر کے ترکہ میں وارث بنا کر نان ونفقہ منسوخ کر دیا گیا۔

قولِ باری ہے (أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا) اس میں نان ونفقہ واجب نہیں کیا گیا لیکن بیوہ کو گھر سے نکال دینے کے حکم کی منسوخی ثابت نہیں ہوئی۔ اس بنا پر عدت کے دوران بیوہ کو اس مکان سے نہ نکالنے کا حکم بحالہ باقی ہے کیونکہ اس کی منسوخیت ثابت نہیں ہوئی۔

ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں حجاج نے ابن جریج سے اور عثمان بن عطاء نے عطاء خراسانی سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اس آیت یعنی قولِ باری (وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ) کے متعلق یہ روایت کی کہ شوہر مر جانے پر بیوہ کے لیے ایک سال تک نان ونفقہ ہوتا تھا۔ پھر اسے آیت میراث نے منسوخ کر دیا۔

اللہ نے ان کے لیے شوہر کے ترکے میں چوتھا حصہ (شوہر کی اولاد نہ ہونے کی صورت میں) یا آٹھواں حصہ (شوہر کی اولاد ہونے کی صورت میں) مقرر کر دیا۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرما دیا (لا وصیة لوارث الا ان یرضی الورثة، وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں الّا یہ کہ دوسرے تمام ورثاء راضی ہو جائیں)۔

جعفر نے کہا کہ ہمیں ابو عبید نے، انہیں یزید نے یحییٰ بن سعید، انہوں نے حمید سے، انہوں نے نافع سے روایت کی کہ انہوں نے زینب بنت ابی سلمہ کو حضرت ام سلمہؓ اور حضرت ام حبیبہؓ سے روایت کرتے ہوئے سنا کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئی اور عرض کیا کہ اس کی بیٹی کا شوہر وفات پا گیا، اس کی آنکھوں میں تکلیف ہے وہ سرمہ لگانا چاہتی ہے کیا وہ ایسا کر سکتی ہے۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (قد کانت احداکن ترمی بالبعرة عند رأس الحول وانما ھی اربعة اشھر وعشرا، زمانۂ جاہلیت میں تمہاری حالت یہ تھی کہ بیوہ پر ایک سال گذرنے کے بعد مینگنی بکھیرا کرتی تھی۔ اب تو اسلام کی برکت سے صرف چار

مہینے دس دنوں کی بات ہے)۔
حمید کہتے ہیں کہ میں نے مینگنی پھینکنے کا مطلب زینب سے پوچھا تو انہوں نے بتایا کہ زمانہ جاہلیت میں دستور تھا کہ جب شوہر مر جاتا تو اپنی بد ترین کوٹھڑی میں چلی جاتی اور وہیں سال بھر تک پڑی رہتی۔ سال گذرنے پر وہاں سے نکلتی تو اپنے پیچھے ایک مینگنی پھینک دیتی۔ مالک نے عبداللہ بن ابی بکر بن عمرو سے، انہوں نے حمید سے، انہوں نے نافع سے اور انہوں نے زینب بنت ابی سلمہ سے اس حدیث کی روایت کی۔

زینب نے اس روایت میں کہا کہ زمانہ جاہلیت میں جب شوہر مر جاتا تو بیوہ ایک جھونپڑی میں داخل ہو جاتی۔ بد ترین کپڑے پہن لیتی اور خوشبو وغیرہ کو ہاتھ بھی نہ لگاتی۔ یہاں تک کہ سال گذر جاتا پھر ایک چوپایہ گدھا یا بکری یا کوئی پرندہ لایا جاتا اس پر وہ آہستہ آہستہ پانی گراتی بہت کم ایسا ہوتا کہ اس عمل کے بعد جانور بچ جائے پھر باہر آتی ایک مینگنی دے دی جاتی اور وہ اس مینگنی کو اپنے پیچھے پھینک دیتی اس کے بعد پھر اسے خوشبو وغیرہ لگانے کی اجازت ہوتی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بتا دیا کہ ایک سال کی مدت منسوخ ہو گئی ہے اور اب اس کی بجائے چار ماہ دس دنوں کی عدت ہے۔ آپ نے اس عورت کو یہ بھی بتا دیا کہ عدت کے دوران خوشبو وغیرہ لگانے کی ممانعت بحالہ باقی ہے۔ ایک سال کی عدت پر مشتمل آیت اگرچہ تلاوت میں متاخر ہے لیکن نزول میں متقدم ہے اور چار ماہ دس دنوں پر مشتمل عدت والی آیت نزول میں اس سے متاخر ہے۔ اور اسے منسوخ کرتی ہے۔ کیونکہ تلاوت کی ترتیب نزول کی ترتیب اور نظام کے مطابق نہیں ہے۔

اہل علم کا اس پر اتفاق ہے۔ ایک سال کی عدت چار ماہ دس دنوں کی عدت کی وجہ سے منسوخ ہو چکی ہے۔ اسی طرح بیوہ کے روٹی کپڑا اور مکان کی وصیت بھی منسوخ ہو چکی ہے بشرطیکہ بیوہ حاملہ نہ ہو۔ حاملہ بیوہ کے نفقہ کے متعلق اہل علم میں اختلاف ہے ہم اس کا ذکر انشاء اللہ اس کے مقام پر کریں گے۔ اہل علم کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس آیت کا تعلق غیر حاملہ بیوہ سے ہے۔

حاملہ بیوہ کی عدت کے متعلق جو اختلاف ہے اس کے تین پہلو ہیں۔ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ نے ایک روایت کے مطابق فرمایا کہ دونوں مدتوں (چار ماہ دس دن اور وضع حمل) میں سے جو طویل تر مدت ہو گی وہ اس کی عدت کی مدت ہو گی۔ حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت

زید بن ثابتؓ، اور حضرت ابن عمرؓ نیز حضرت ابوہریرہؓ اور کئی دوسرے صحابہ کا قول ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہے۔

حسن بصری سے مروی ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہے لیکن نفاس سے پاک ہونا بھی ضروری ہے۔ نفاس کے دوران اس کے لیے نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا۔ حضرت علیؓ اس قولِ باری (اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّ عَشْرًا) کی طرف گئے ہیں جو واجب کرتا ہے۔ رہ گیا قولِ باری (وَ اُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ، اور حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل ہے) تو وہ وضع حمل کے ساتھ عدت کی مدت کے اختتام کو واجب کرتا ہے۔

آپ نے بیوہ کے حق میں دونوں آیتوں کے حکم کو ثابت کرنے کے لیے دونوں آیتیں اکٹھی کرلیں اور اس طرح طویل تر مدت والی صورت کو اس کی عدت کا اختتام قرار دیا۔ یعنی وضع حمل اور چار ماہ دس دن میں سے جو مدت طویل تر ہو وہی اس کی عدت کی مدت ہوگی۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ جو شخص چاہے میں اس کے ساتھ اس مسئلے پر مباہلہ کرنے کے لیے تیار ہوں کہ قولِ باری (وَ اُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) اس قولِ باری (اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّ عَشْرًا) کے بعد نازل ہوئی ہے۔ ان تمام روایات سے جو نتیجہ نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ قولِ باری (وَ اُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ)

مطلقہ اور بیوہ دونوں کو عام ہے اگرچہ یہ طلاق کے ذکر کے بعد مذکور ہے کیونکہ تمام نے وضع حمل کو عدت کا اختتام شمار کیا ہے سب کا قول ہے کہ حاملہ عورت کی صورت میں چار ماہ دس دن گذر جانے پر عدت کا اختتام نہیں ہوتا بلکہ وضع حمل کے ذریعے عدت کی مدت ختم ہوتی ہے اس لیے یہ ضروری ہے کہ قولِ باری (وَ اُولَاتُ الْاَحْمَالِ) کو اس کے مقتضیٰ اور موجب کے مطابق عمل میں لایا جائے اور ساتھ مہینوں کا اعتبار نہ کیا جائے۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ مہینوں کے حساب سے عدت اس عورت کے ساتھ خاص ہے جس کا شوہر وفات نہ پا چکا ہو۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ قولِ باری (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ) پر عمل ان عورتوں کے لحاظ سے ہوتا ہے جو طلاق یافتہ اور غیر حاملہ ہوں اور حاملہ میں حمل کے ساتھ اقراء یعنی تین حیض یا طہر کی کوئی شرط نہیں ہے بلکہ طلاق یافتہ حاملہ عورت کی عدت وضع حمل ہے اور اس کے ساتھ اقراء کو

ضم نہیں کیا جاتا۔

حالانکہ یہ بات ممکن تھی کہ حمل اور اقرار دونوں کا مجموعہ اس کی عدت کی مدت ہوتی کہ وضع حمل کے ساتھ اس کی عدت ختم نہ ہوتی بلکہ اس کے لیے اسے تین حیض بھی گذارنے پڑتے۔ اب جبکہ مطلقہ حاملہ کے لیے وضع حمل عدت کی مدت قرار پائی تو بیوہ حاملہ کے لیے بھی یہی حکم ہونا چاہیئے یعنی اس کی عدت بھی وضع حمل ہوتی چاہیئے اور چار ماہ دس دن کو اس کے ساتھ شامل نہ کیا جانا چاہیئے۔

عمرو بن شعیب سے مروی ہے کہ ان کے والد نے دادا سے روایت کی کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے، جب یہ آیت (وَاُولَاتُ الاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) نازل ہوئی تو عرض کیا کہ کیا یہ طلاق یافتہ اور بیوہ دونوں کے لئے ہے، آپ نے جواب میں فرمایا ہاں دونوں کے لیے ہے۔

حضرت ام سلمہؓ نے روایت کی ہے کہ سبیعہ بنت الحارث نے اپنے شوہر کی وفات کے بیس پچیس دنوں کے بعد بچے کو جنم دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے نکاح کر لینے کی اجازت دے دی۔ یہ حدیث صحیح اسناد سے مروی ہے۔ اس سے ہٹنے کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے، ساتھ ہی ساتھ ظاہر کتاب سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

یہ آیت حرائر یعنی آزاد عورتوں کے متعلق ہے، لونڈیوں سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اس لیے کہ سلف کے درمیان نیز فقہاء امصار کے مابین ہماری معلومات کی حد تک اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بیوہ لونڈی کی عدت دو ماہ پانچ دن ہے جو آزاد عورت کی عدت کا نصف ہے۔ الاصم سے یہ منقول ہے کہ درج بالا آیت حرہ اور لونڈی دونوں کو عام ہے۔ طلاق یافتہ لونڈی کی عدت کے متعلق بھی الاصم کا یہ قول ہے کہ یہ تین حیض ہے۔ لیکن یہ قول شاذ ہے اور اقوال سلف وخلف کے دائرے سے نہ صرف خارج ہے بلکہ سنت کے مخالف بھی ہے۔ اس لیے سلف کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حیض مہینوں اور دنوں کے لحاظ سے لونڈی کی عدت آزاد عورت کی عدت کا نصف ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی ارشاد ہے (طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتھا حیضتان، لونڈی کی طلاق کی تعداد زیادہ سے زیادہ دو ہے اور اس کی عدت دو حیض ہے) اس روایت کو فقہاء نے قبول کیا ہے اور لونڈی کی عدت کی تنصیف کے حکم کے سلسلے میں

اس پر عمل بھی کیا ہے اس بنا پر ہمارے نزدیک اس روایت کی حیثیت تواتر کی حد تک پہنچنے والی روایت جیسی ہے جس سے علم یقینی حاصل ہو جاتا ہے۔

اگر بیوہ کو پہلے اپنے شوہر کی موت کا علم نہ ہوا اور پھر اسے موت کی خبر پہنچ جائے تو وہ عدت کس حساب سے گذارے گی؟ اس میں سلف کے مابین اختلاف ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، عطاء اور جابر بن زید کا قول ہے کہ اس کی عدت اس دن سے شروع ہوگی جس دن اس کا شوہر فوت ہوا تھا۔ اسی طرح جس دن اسے طلاق ہوئی تھی اس دن سے اس کی عدت شروع ہوگی۔

یہی اسود بن زید اور دوسرے بہت سے تابعین نیز فقہاء امصار کا قول ہے۔ حضرت علیؓ، حسن بصری اور خلاس بن عمرو کا قول ہے کہ جس دن اسے شوہر کی موت کی خبر ملے گی اس دن سے اس کی عدت شروع ہوگی۔ لیکن طلاق میں طلاق ملنے کے دن سے عدت شروع ہوگی یہی ربیعہ کا بھی قول ہے۔

شعبی اور سعید بن المسیب کا قول ہے کہ اگر بینہ قائم ہو جائے یعنی ثبوت مل جائے تو اس کی عدت شوہر کی موت کے دن سے شروع ہوگی اگر ایسا نہ ہو سکے تو پھر عدت کی ابتدا خبر ملنے والے دن سے ہوگی۔ یہ ممکن ہے کہ حضرت علیؓ کا مسلک بھی اسی مفہوم کا ہو وہ اس طرح کہ شوہر کی موت کا وقت پوشیدہ رہ جائے اس لیے آپ نے احتیاطاً یہ حکم دیا کہ جس دن موت کی خبر آجائے اس دن سے عدت کی ابتدا کرے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ نے موت اور طلاق دونوں صورتوں میں عدت واجب کر دی ہے۔

قول باری ہے (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا) نیز فرمایا (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) ان دونوں آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے موت اور طلاق پر عدت واجب کر دی۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ ان دونوں صورتوں میں موت اور طلاق کے دن سے ہی عدت کی ابتداء ہو اور جبکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ طلاق یافتہ کی عدت کی ابتداء طلاق ملنے کے دن سے ہو جائے گی اور اس میں خبر ملنے کے وقت کا اعتبار نہیں کیا گیا تو وفات کی عدت کا بھی یہی حکم ہونا چاہیئے۔ کیونکہ موت اور طلاق دونوں ہی وجوب عدت کے اسباب ہیں۔

ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ عدت عورت کا اپنا فعل نہیں ہوتا کہ اس

میں اس کے علم کا اعتبار کیا جائے بلکہ عدت اوقات کے گذر جانے کا نام ہے۔ اس لیئے اس کے متعلق اس کا جان لینا یا نہ جاننا دونوں برابر ہیں۔ نیز جب عدت موت کی وجہ سے واجب ہوتی ہے جس طرح کہ میراث اور میراث میں وفات کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ خبر پہنچنے کے وقت کا۔ اس لیے ضروری ہے کہ عدت کا بھی یہی حکم ہو اور اس میں علم اور لاعلمی کی بنا پر حکم کا اختلاف نہ ہو جس طرح کہ میراث کے حکم میں اس کی وجہ سے اختلاف نہیں ہوتا

نیز اگر شوہر کی وفات کا علم ہو جائے تو زیادہ سے زیادہ یہی ہوتا ہے کہ بیوہ عدت کی بنا پر زیب و زینت کرنے اور باہر نکلنے سے پرہیز کرتی ہے۔ اگر لاعلمی کی بنا پر وہ ان چیزوں سے اجتناب نہ کر سکی تو اس کا یہ عمل عدت کی مدت گزرنے سے مانع نہیں ہو سکتا جس طرح شوہر کی موت کا علم رکھتے ہوئے اگر وہ ان چیزوں سے پرہیز نہ کرے تو پھر بھی اس کی عدت کی مدت گذرنے میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی۔ اس لیئے لاعلمی کی صورت میں بھی یہی حکم ہونا چاہیئے۔

قولِ باری ہے (اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّ عَشْرًا) سلیمان بن شعیب نے اپنے والد سے، انہوں نے ابویوسف سے اور انہوں نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے بیوہ اور طلاق یافتہ عدت گذارنے والی عورتوں کے متعلق جو مہینوں کے حساب سے عدت گذارتی ہیں یہ فرمایا ہے۔ کہ اگر عدت کا وجوب رویت ہلال کے ساتھ ہو جائے تو وہ چاند کے حساب سے عدت گذارے گی خواہ مہینہ انتیس دنوں کا ہو یا تیس دنوں کا اور اگر عدت کا وجوب مہینے کے دوران ہو تو پھر چاند کا حساب نہیں ہو گا بلکہ طلاق کی صورت میں نوے دنوں کی گنتی ہو گی اور وفات کی عدت کی صورت میں ایک سو تیس دنوں کا حساب ہو گا۔

سلیمان بن شعیب نے اپنے والد سے، انہوں نے محمد سے، انہوں نے ابویوسف سے، اور انہوں نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے جو پہلی روایت سے مختلف ہے۔ وہ یہ کہ اگر عدت مہینے کے دوران واجب ہو جائے تو وہ اس مہینے کے بقیہ دنوں کی عدت گذار کر آئندہ مہینوں کی عدت چاند کے حساب سے گذارے گی پھر پہلے دنوں کی تکمیل تیس دنوں کے حساب سے کرے گی اور اگر عدت چاند کی پہلی تاریخ کو واجب ہو جائے تو وہ چاند کے حساب سے عدت گذارے گی۔

یہی امام شافعی، ابویوسف، محمد اور اجارہ کے متعلق امام مالک کا قول ہے۔ ابن القاسم

نے کہا ہے کہ طلاق اور ایمان یعنی قسموں کے متعلق بھی امام مالک کا یہی قول ہے۔ ہمارے اصحاب کا اجارہ کے سلسلے میں بھی یہی قول ہے۔ عمرو بن خالد نے امام ظفر سے ایلار کے سلسلے میں روایت کی ہے کہ عورت ہر گذرنے والے مہینے کے حساب سے عدت گذارے گی خواہ یہ مہینہ ناقص ہو یا تام۔

عمرو بن خالد کا کہنا ہے کہ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ وہ دنوں کے حساب سے عدت گذارے گی حتیٰ کہ ایک سو بیس دن مکمل ہو جائیں۔ مہینے کے ناقص یا تام ہونے کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ مہینوں کے حساب سے عدت گذارنے کے متعلق یہ وہ روایت ہے جسے سلیمان بن شعیب نے اپنے والد شعیب سے، انہوں نے امام ابو یوسف سے اور انہوں نے امام ابو حنیفہ سے نقل کی ہے۔

فقہار کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عدت کی مدت، ایلار کی مدت، اجارہ اور قسموں کی مدت کا اعتبار چاند کے حساب سے ہو گا اگر ان چیزوں کا انعقاد چاند کی پہلی تاریخ کو ہوا ہو اور ان میں رکھی ہوئی مدت مہینوں کی صورت میں ہو۔ خواہ قمری مہینے ناقص ہوں یا تام یعنی انتیس دنوں کے ہوں یا تیس دنوں کے۔ لیکن اگر ان عقود کی ابتدار مہینے کے دوران ہو تو پھر مدتوں کے تعیین میں وہ اختلاف ہو گا جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

جن لوگوں نے پہلے مہینے کے بقیہ دنوں کا حساب تیس دنوں کی گنتی سے کیا ہے اور باقی تمام مہینوں کا حساب چاند کے لحاظ سے کیا ہے اور پھر آخری مہینے کی تکمیل دنوں کے حساب پہلے ماہ کے باقی ماندہ دنوں کو ملا کر کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (صوموا لرویته وافطروا لرویته فان غم علیکم فاکملوا عدة شعبان ثلاثین) کے مفہوم کو لیا ہے۔

اس مفہوم کی دلالت دو باتوں پر ہو رہی ہے۔ ایک تو یہ کہ ہر مہینے کی ابتدار اور انتہار چاند کے ذریعے ہوتی ہے اور اس کے اعتبار کی ہمیں ضرورت بھی ہے۔ اس لیے اس سلسلے میں چاند کا اعتبار ہی واجب ہے جیسا کہ رمضان کے روزوں اور شعبان کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چاند ہی کے اعتبار کا حکم دیا ہے اور ہر ایسا مہینہ جس کی ابتدار اور انتہار رویت ہلال پر نہیں ہو گی وہ تیس دنوں کا ہو گا۔ تیس دنوں میں کمی صرف چاند کی وجہ سے ہوتی ہے۔

اب جب مذکورہ بالا چیزوں (اجارہ، ایمان وغیرہ) کے سلسلوں میں پہلے ماہ کی ابتدا چاند کے ساتھ نہ ہو تو اس کے ساتھ مدت کے آخر سے دن ملا کر تیس دن پورا کرنا واجب ہوگا۔ باقیماندہ مہینوں میں چونکہ چاند کے حساب سے مدت پوری کرنا ممکن ہوگا تو ان مہینوں میں چاند کے حساب کا اعتبار واجب ہوگا۔

جو لوگ تمام مہینوں کا اعتبار دنوں کے حساب سے کرتے ہیں۔ ان کا قول ہے کہ جب مدت کی ابتداء چاند کے ذریعے نہیں ہوئی تو اس مہینے کی تکمیل تیس دنوں کے حساب سے واجب ہوگئی۔ اس طرح پہلے مہینے کا اختتام اگلے مہینے کے بعض حصے میں ہوگا۔ پھر اسی طرح باقیماندہ مہینوں کا بھی حکم ہوگا

ان کا کہنا ہے کہ یہ جائز نہیں کہ پہلے مہینے کے دنوں کے نقصان کو کسی اور مہینے کے دنوں سے پورا کیا جائے اور ان دونوں کے درمیان آنے والے مہینوں کا حساب چاند کے ذریعے کیا جائے کیونکہ مہینے کا مفہوم یہ ہے کہ اس کے ایام ایسے ہوں جو ایک دوسرے سے پیوستہ اور یکے بعد دیگرے آنے والے ہوں۔ اس لیے شروع مدت ہی سے مہینوں کی تکمیل ایسے ایام کے ذریعے ہونی چاہیئے جو مسلسل اور پیوستہ آئیں۔

اس طرح دوسرے مہینے کی ابتداء دوسرے مہینے کے بعض حصے میں ہوگی اور اس طرح تمام مہینے اور ان کے ایام متصل اور متوالی ہو جائیں گے۔ جو لوگ پہلے مہینے کے بقیہ دنوں کے بعد آنے والے مہینوں کا حساب چاند کے ذریعے کرتے ہیں۔ ان کا استدلال، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں، یہ ہے کہ پہلے مہینے کے بعد آنے والا مہینہ ہلال کے حساب سے شروع ہوا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس کی انتہا بھی چاند کے حساب سے ہو۔

قولِ باری ہے (فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ، مشرکین سے کہو کہ چار ماہ تک زمین میں چلو پھرو) علم روایت کے ماہرین کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ مدت ذی الحجہ کے بیس دنوں محرم، صفر، ربیع الاوّل اور ربیع الثانی کے دس دنوں پر مشتمل تھی۔ اس میں پہلے مہینے یعنی ذی الحجہ کے بعد آنے والے مہینوں میں چاند کا اعتبار کیا گیا۔ دنوں کی گنتی کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ اس لیئے مدت سے متعلق اس کے تمام نظائر میں چاند کا ہی اعتبار واجب ہے۔

قولِ باری ہے (وَعَشْرًا) اس کا ظاہر تو یہی ہے۔ اس میں دن اور رات دونوں مراد ہیں لیکن جب تاریخ وغیرہ میں دن اور رات دونوں کا اجتماع ہو تو رات کو دن پر غلبہ ہو جاتا ہے۔

کیونکہ مہینے کے ہلال کی ابتدا رات سے ہوتی ہے جب کہ چاند طلوع ہو جائے چونکہ ابتداء رات کے ساتھ ہوتی ہے۔ اس لیے دنوں پر راتوں کو غالب کر کے تغلیب کے قاعدے کے مطابق راتوں کا ذکر کیا جاتا ہے دنوں کا ذکر نہیں کیا جاتا اگرچہ مراد وہ دن بھی ہوتے ہیں جو راتوں کے مقابلے میں آتے ہیں۔ اگر ایام کے مجموعے کا ذکر ہوتا ہے تو پھر ان دونوں کے مقابلے میں آنے والی راتیں بھی مراد ہوتی ہیں۔

اس کی دلیل یہ قولِ باری ہے (ثَلٰثَةَ اَيَّامٍ اِلَّا رَمْزًا، نشانی یہ ہے کہ تم یعنی حضرت زکریا علیہ السلام تین دنوں تک لوگوں سے اشارے کے سوا کوئی بات چیت نہیں کر و گے) دوسری جگہ فرمایا (ثَلٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا، پوری تین راتیں) ان دونوں آیتوں میں ایک ہی واقعہ کا ذکر ہے۔ ایک جگہ صرف ایام کے ذکر پر اکتفا کیا گیا اور دوسری جگہ لیالی کے ذکر پر جبکہ دونوں جگہوں میں دن اور رات دونوں مراد ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (الشھر تسع وعشرون) ایک دوسری روایت میں ہے (الشھر تسعة وعشرون) (ظاہر ہے کہ تسع اور تسعة کے فرق سے ایک جگہ لیلة اور دوسری جگہ یوم مذکور ہے) اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ ایام اور لیالی میں سے جس کا بھی اطلاق ہوگا اس کے مقابلے میں آنے والی دوسری چیز بھی مراد ہو گی۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جہاں کہیں ایام اور لیالی کی تعداد مختلف ہوتی ہے۔ وہاں الفاظ کے ذریعے ان دونوں میں فصل کر دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ قولِ باری ہے (سَبْعَ لَيَالٍ وَّثَمٰنِيَةَ اَيَّامٍ حُسُوْمًا، سات راتوں اور آٹھ دنوں تک لگاتار)۔

فراء نے ذکر کیا ہے کہ عرب کہتے ہیں" صمنا عشرًا من شھر رمضان "ہم نے رمضان کے دس روزے رکھے) یہاں انہوں نے دنوں کی تعبیر راتوں کے لفظ سے کی کیونکہ "عشرا" رات ہی ہو سکتی ہیں۔ دن نہیں ہو سکتے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر" عشرۃ ایام" کہتے تو اس میں تذکیر یعنی ایام کے سوا اور کچھ کہنا جائز نہ ہوتا۔ فراء اس موقعہ پر یہ شعر پڑھا تھا۔

؎ اقامت ثلاثًا بین یوم ولیلة ‌ ‌ ‌ ‌ وکان النکیر ان تضیف وتجأرا

وہ تین دن مقیم رہی رات اور دن کے درمیان۔ اور ناپسندیدہ بات یہ تھی کہ وہ ڈرتی رہی اور بلبلاتی رہی۔ شاعر نے لفظ "ثلاثا" کہا جو تین راتیں ہیں اور دن اور رات کا ذکر کیا کہ دونوں مراد ہیں۔

جب ہماری یہ بات ثابت ہو گئی تو قولِ باری (اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا) اس مفہوم کا فائدہ دے گا کہ مدت چار مہینے ہو گی جیسا کہ ہم نے ہلال کے اعتبار کے سلسلے میں پہلے بیان کیا ہے اور اس پر دس دن زائد ہوں گے۔ اگرچہ عدد کا لفظ تانیث کے لفظ میں ذکر کیا گیا ہے (یعنی عشر کا لفظ لیالی کے لیے آتا ہے جو مونث ہے۔ ایام کے لیے عشرۃ کا لفظ آتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب!

عدت گزارنے والی عورت کا اپنے گھر سے نکلنے کے متعلق اختلاف کا بیان

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ طلاق بائن پانے والی اور بیوہ عدت کے دوران اپنے اس گھر سے کسی اور جگہ منتقل نہیں ہوں گی جہاں وہ رہتی تھیں۔ بیوہ دن کے وقت اپنے گھر سے نکل سکتی ہے لیکن رات کہیں اور نہیں گذار سکتی۔ طلاق یافتہ عورت عدت کے دوران نہ تو دن کے وقت باہر جا سکتی ہے اور نہ رات کے وقت۔ البتہ عذر کی بنا پر ایسا کر سکتی ہے۔ یہی حسن کا قول ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ طلاق بائن اور طلاق رجعی کی وجہ سے عدت گذارنے والی، اسی طرح بیوہ دوسری جگہ منتقل نہیں ہو سکتیں۔ دن کے وقت باہر نہیں نکل سکتیں اور رات کہیں اور گذار نہیں سکتیں۔ امام شافعی کا قول ہے کہ کسی گھر میں رہائش کے ذریعے احداد یعنی سوگ کا عمل نہیں ہوتا۔ اس لیے بیوہ اسی گھر میں رہے گی جس میں مرحوم شوہر رہتا تھا خواہ وہ گھر اچھا ہو یا بُرا۔ احداد ترکِ زینت کے ذریعے ہوتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ طلاق یافتہ عورت عدت کے دوران گھر سے اس لیئے نہیں نکلے گی کہ فرمانِ الٰہی ہے (لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ، ان کو ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ ہی خود یہ نکلیں اِلّا یہ کہ کھلم کھلا بے حیائی کا ارتکاب کریں)۔

اللہ تعالیٰ نے عدت کے دوران اس کے نکلنے اور اسے نکالنے دونوں کی ممانعت کر دی اِلّا یہ کہ کھلم کھلا بے حیائی کا ارتکاب کریں۔ یہ بھی ایک طرح کا عذر ہے اور اس لیئے اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے باہر نکلنے کو مباح کر دیا۔ آیت میں 'فاحشۃ' کا ذکر آیا ہے اس کی تشریح میں علماء کا اختلاف ہے۔ اس کا ذکر ہم اس کے اپنے مقام پر انشاء اللہ کریں

گئے۔ بیوہ کے نکلنے پر پابندی تو اس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے ابتدا ہیں واجب ہونے والی عدت کے ساتھ کیا ہے۔

ارشاد ہے (مَتَاعًا اِلَی الْحَوْلِ غَیْرَ اِخْرَاجٍ ، نکالے بغیر ایک سال تک نان ونفقہ کی سہولت) پھر چار ماہ دس دن سے زائد مدت منسوخ ہو گئی لیکن عدت کے اس دوسرے حکم میں ترکِ خروج کا حکم بحالہ باقی رہا کیونکہ اس کے نسخ کا ارادہ نہیں کیا گیا۔ صرف چار ماہ دس دن سے زائد مدت کے نسخ کا ارادہ کیا گیا۔ سنت ہیں بھی کتاب اللہ کے معنی پر دلالت کرنے والی روایات موجود ہیں۔

ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں عبداللہ بن مسلمہ القعنبی نے مالک سے، انہوں نے سعد بن اسحاق بن کعب بن عجرہؓ سے، انہوں نے اپنی پھوپھی زینب بنت کعب بن عجرہؓ سے روایت کی ہے کہ فریعہ بنت مالک بن سنان نے جو کہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی بہن تھیں یہ بتایا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئیں اور عرض کیا کہ وہ اپنے خاندان بنو خدرہ کے پاس واپس جانا چاہتی ہیں۔ ان کے شوہر کو شوہر کے ایک غلام نے قتل کر دیا تھا، انہوں نے یہ بھی عرض کیا کہ ان کے شوہر نے ان کے لیے نہ کوئی اپنا مکان چھوڑا ہے اور نہ کوئی نفقہ، آپ نے یہ سن کر جانے کی اجازت دے دی۔ جس وقت وہ نکل کر حجرے یا مسجد میں پہنچی تو آپ نے پھر انہیں بلایا اور ان سے فرمایا کہ تم نے کیا کہا تھا، انہوں نے ساری بات پھر دہرا دی۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اپنے گھر میں رہو یہاں تک کہ عدت ختم ہو جائے۔"

چنانچہ انہوں نے چار مہینے دس دن وہیں گذارے۔ جب حضرت عثمانؓ کی خلافت کا زمانہ آیا تو آپ نے ان سے ساری بات سنی اور پھر اسی کے مطابق فیصلہ دیا۔ حضرت ابن عباسؓ سے اس کے خلاف ایک روایت ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں احمد بن محمد المروزی نے، انہیں موسیٰ بن مسعود نے، انہیں شبل نے ابن ابی نجیح سے روایت کی کہ عطاء نے کہا کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اس آیت نے عورت کی اپنے گھر میں عدت گذارنے کو منسوخ کر دیا ہے۔ اب وہ جہاں چاہے عدت گذار سکتی ہے۔

وہ قولِ باری یہ ہے (غَیْرَ اِخْرَاجٍ) عطاء نے کہا ہے کہ اگر عورت چاہے تو اپنے گھر میں عدت گذار لے اور وہیں قیام پذیر رہے اور اگر چاہے تو وہاں سے چلی جائے۔ کیونکہ قولِ باری

(فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ) عطار نے مزید کہا ہے کہ پھر آیت میراث نازل ہوئی جس سے سکنیٰ یعنی شوہر کے گھر قیام بھی منسوخ ہو گیا۔ اب جہاں چاہے عدت گذارے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ میراث کے ایجاب میں ایسی کوئی بات نہیں جو شوہر کے گھر میں قیام کی منسوخی کو واجب کر دے۔ یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں اور ایک کے ثبوت سے دوسرے کی نفی نہیں ہوتی۔ یہ بات سال کی عدت کی منسوخی اور میراث کے وجوب کے ساتھ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ اس لیئے کہ فریعہ کی عدت چار مہینے دس دن تھی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں شوہر کے گھر سے منتقل ہونے سے منع کر دیا تھا۔

ہم نے فریعہ کا جو واقعہ نقل کیا ہے یہ دو باتوں پر دلالت کر رہا ہے۔ ایک تو اس مکان میں قیام کا لزوم جس میں وہ شوہر کی وفات کے وقت رہتی تھی اور وہاں سے منتقل ہونے پر پابندی۔ دوسرا باہر نکلنے کا جواز کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے باہر نکلنے پر نکیر نہیں کی تھی۔ اگر باہر نکلنا ممنوع ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم انہیں ضرور اس سے روک دیتے۔

یہی بات سلف کی ایک جماعت سے منقول ہے جس میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ام سلمہؓ، حضرت عثمان شامل ہیں۔ سب کا یہ قول ہے کہ بیوہ عدت کے دوران دن کے وقت گھر سے نکل سکتی ہے البتہ کسی اور جگہ رات نہیں گذار سکتی۔

عبدالرزاق نے ابن کثیر سے، انہوں نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ غزوۂ احد میں کئی افراد شہید ہو گئے اور ان کی بیویاں بیوہ ہو گئیں۔ یہ ایک دوسرے کے پڑوس میں ایک ہی احاطے میں رہتی تھیں۔ یہ سب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں اور کہنے لگیں کہ ہم میں سے کوئی اگر کسی دوسری کے پاس رات گذارے تو کیا یہ درست ہو گا۔ آپ نے فرمایا دن کے وقت ایک دوسری کے گھر چلی جاؤ لیکن رات اپنے گھر گذارو۔

سلف کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ بیوہ جس جگہ چاہے عدت گذار سکتی ہے۔ اس میں حضرت علیؓ، حضرت جابر بن عبداللہؓ، حضرت عائشہ وغیرہا شامل ہیں۔ کتاب وسنت کے جو دلائل بیان کیئے گئے ہیں وہ پہلے قول کی صحت کو واجب کرتے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ، فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ) یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ وہ اپنے شوہر کے گھر سے منتقل ہو سکتی ہے۔ جواب میں کہا جائے گا کہ خروج سے مراد عدت گذر

جانے کے بعد چلے جانا ہے۔

جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے دوسری آیت میں فرمایا (فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ) ہم نے جو معنی بیان کیے ہیں وہی مراد ہیں۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اگر وہ عدت گذرنے سے قبل چلی جائے تو وہ نکاح نہیں کر سکتی۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ (فَإِنْ خَرَجْنَ) سے مراد عدت ختم ہونے کے بعد چلے جانا ہے اگر یہ بات اسی طرح ہے جو ہم نے بیان کی تو پھر بیوہ پر دوسری جگہ منتقل ہونے کی ممانعت برقرار رہے گی۔

فقہاء کا جو یہ قول ہے کہ طلاق یافتہ عورت عدت کے دوران نہ دن کے وقت گھر سے نکل سکتی ہے اور نہ رات کے وقت تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَلَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ) اس آیت میں سب کے لیے حکم کا عموم ہے اور تمام اوقات میں باہر نکلنے پر پابندی ہے۔ بیوہ کو اس حکم سے اس لیے مستثنیٰ قرار دیا گیا کہ اس کا نان و نفقہ خود اس کے ذمے ہوتا ہے۔ جبکہ طلاق یافتہ کا نان و نفقہ طلاق دینے والے شوہر پر ہوتا ہے اس لیے اسے باہر نکلنے کی ضرورت نہیں۔ واللہ اعلم!

بیوہ کا احداد یعنی سوگ

صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ بیوہ کو زیب و زینت اور خوشبو لگانے سے پرہیز کرنا لازم ہے۔ اس میں حضرت عائشہؓ، حضرت ام سلمہؓ، حضرت عمرؓ وغیرہم شامل ہیں۔ تابعین میں سے سعید بن المسیب، سلیمان بن یسار اور ان کی روایت کے مطابق فقہاء مدینہ کا بھی مسلک ہے۔ ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے۔ نیز تمام فقہائے امصار اسی مسلک کے قائل ہیں۔ اس کے متعلق ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی یہی مروی ہے۔ ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابوداؤد نے، انہیں القعنبی نے مالک سے، انہوں نے عبداللہ بن ابی بکر سے، انہوں نے حمید سے، انہوں نے نافع سے، انہوں نے زینب بنت ابی سلمہؓ سے ان احادیث کی روایت کی۔ زینب کہتی ہیں کہ جب حضرت ابوسفیان کا انتقال ہوا تو ان کی بیٹی ام المؤمنین حضرت ام حبیبہؓ کے پاس گئی۔ انہوں نے خوشبو منگائی جو زرد رنگ کی تھی جس میں شاید خلوق (زعفران ملی ہوئی ایک خوشبو) کی آمیزش تھی انہوں نے یہ خوشبو ایک بچی کو لگائی اور اسے اپنے رخساروں پر بھی مل لیا۔ پھر فرمانے لگیں: "بخدا مجھے خوشبو وغیرہ کی کوئی ضرورت نہیں، البتہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ فرمایا کرتے (لا یحل لامرأۃ تؤمن باللہ والیوم الآخر ان تحد علی میت فوق ثلاث لیال الا علی زوج اربعۃ اشھر وعشرا) کسی عورت کے لیے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو کسی مرنے والے پر تین دن سے زائد سوگ منانا حلال نہیں ہے، البتہ اپنے شوہر کی موت کا سوگ وہ چار ماہ دس دنوں تک کرے گی)"۔

زینب کہتی ہیں کہ میں ام المؤمنین حضرت زینب بنت جحشؓ کے پاس ان کے بھائی کی وفات کے وقت گئی تھی، انہوں نے خوشبو منگوا کر اسے اپنے جسم پر لگاتے ہوئے کہا: "بخدا، مجھے

خوشبو وغیرہ کی کوئی ضرورت نہیں، البتہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منبر پر خطبے کے دوران سنا ہے کہ آپ نے فرمایا الا یحل لا مراۃ تؤمن باللہ والیوم الآخر ان تحد علی میت فوق ثلاث لیال الا علی زوج اربعۃ اشھر و عشرا۔

زینب کہتی ہیں کہ میں نے اپنی والدہ ام المؤمنین حضرت سلمہؓ سے یہ بات سنی تھی کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر عرض کرنے لگی کہ میری بیٹی کا خاوند فوت ہو گیا ہے اسے آنکھوں کی تکلیف ہو گئی ہے کیا ہم اس کی آنکھوں میں سرمہ ڈال سکتے ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو یا تین مرتبہ نفی میں جواب دیا پھر فرمایا (انما ھی اربعۃ اشھر و عشرا و قد کانت احداکن ترمی بالبعرۃ علی رأس الحول، صرف چار مہینے دس دنوں کی بات ہے۔ زمانہ جاہلیت میں تم میں سے خاوند کا سوگ کرنے کے لیئے ایک سال گذرنے پر مینگنی پھینکتی تھی)؟

ایک راوی حمید کہتے ہیں کہ میں نے زینب سے مینگنی پھینکنے کا مفہوم دریافت کیا تو انہوں نے کہا کہ زمانہ جاہلیت میں جب کسی عورت کا خاوند فوت ہو جاتا تو وہ ایک جھونپڑی میں چلی جاتی، بدترین لباس پہن لیتی پھر نہ خوشبو لگاتی اور نہ کوئی اور چیز یہاں تک کہ سال گذر جاتا پھر اس کے پاس ایک چار پایہ جانور، گدھا یا بکری یا پرندہ لایا جاتا اس پر وہ پانی بہاتی اور بہت ہی کم ایسا ہوتا کہ کسی جانور پر وہ پانی بہاتی جائے اور پھر وہ زندہ بچ رہے۔ اس کے بعد وہ اپنی جھونپڑی سے نکلتی اسے ایک مینگنی دے دی جاتی جسے وہ اپنی پشت کی طرف پھینک دیتی پھر کہیں جا کر وہ خوشبو وغیرہ استعمال کرتی۔

درج بالا روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عدت کے دوران سرمہ لگانے کی ممانعت کر دی اور زمانہ جاہلیت کی عدت کے طریقے اور اس میں زیب و زینت سے اجتناب کی کیفیت بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ عدت صرف چار ماہ دس دن کی ہے۔ اس حدیث سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ یہی وہ عدت ہے جس میں سوگ کرنے کے لیے زیب و زینت ترک کرنے اور خوشبو وغیرہ نہ لگانے کا طریقہ جاری کیا گیا۔

ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابوداؤد، انہیں زہیر نے، انہیں یحییٰ بن ابی بکیر نے، انہیں ابراہیم بن طہمان نے، انہیں بدیل نے حسن بن مسلم سے، انہوں نے صفیہ بنت شیبہ سے، انہوں نے ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ

آپ نے فرمایا (المتوفی عنها زوجها لا تلبس المعصفر من الثیاب ولا الممشقة ولا المحلیة ولا تختضب ولا تکتحل، جس عورت کا شوہر مر جائے تو وہ عدت کے دوران سوگ کے اظہار کے طور پر نہ زرد رنگ میں رنگا ہوا کپڑا، نہ گیرو سے رنگا ہوا کپڑا، نہ ہی زیور پہنے گی، نہ مہندی لگائے گی اور نہ ہی سرمہ ڈالے گی)۔

حضرت ام سلمہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (المتوفی عنها زوجها لا تلبس المعصفر من الثیاب ولا الممشقة ولا المحلی ولا تختضب ولا تکتحل

حضرت ام سلمہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی روایت کی ہے کہ جب ان کے پہلے شوہر ابو سلمہ انتقال کر گئے اور وہ عدت کے دن گذار رہیں تھیں تو آپ نے ان سے فرمایا تھا کہ (لا تمتشطی بالطیب ولا بالحناء فانه خضاب، بالوں میں خوشبو یا مہندی لگا کر انہیں کنگھی نہ کرنا، یعنی ان کے ذریعے اپنے بال نہ سنوارنا کیونکہ یہ بھی خضاب ہے)۔

قول باری ہے (وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا وَّصِيَّةً لِّاَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا اِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ اِخْرَاجٍ فَاِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْ مَا فَعَلْنَ فِيْۤ اَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوْفٍ، اور تم میں سے جو لوگ فوت ہو جائیں اور اپنے پیچھے بیویاں چھوڑ جائیں تو وہ ان بیویوں کے واسطے ایک سال فائدہ اٹھانے کی وصیت کر جایا کریں۔ اس طور پر کہ انہیں گھر سے نہ نکالا جائے۔ اگر وہ خود نکل جائیں تو اس بات میں تم پر کوئی گناہ نہیں جو وہ اپنے لیے معروف طریقے سے کریں)۔

یہ آیت چار احکام پر مشتمل ہے۔ اول عدت کی مدت یعنی ایک سال کا حکم لیکن عدت کے متعلق دوسری آیت کے ذریعے چار ماہ دس دن سے زائد مدت کو منسوخ کر دیا گیا۔ دوم مرحوم شوہر کے مال میں بیوہ کے لیے نان و نفقہ یعنی روٹی، کپڑا اور مکان کا حق، یہ حکم بھی آیت میراث سے منسوخ ہو گیا جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ وغیرہ سے مروی ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے بیوہ کے لیے نان و نفقہ وصیت کے طور پر مرحوم شوہر پر واجب کر دیا تھا جس طرح والدین اور رشتہ داروں کے لیے وصیت واجب تھی جو آیت میراث سے منسوخ ہو گئی۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا وصیة لوارث، وراثت میں حصہ پانے والے کے لیے کوئی وصیت نہیں) سوم۔ بیوہ کا سوگ کرنا جس پر آیت سے دلالت ہو رہی ہے۔ سوگ کرنے کا حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے بحالہ باقی ہے، منسوخ نہیں ہوا، چہارم

بیوہ کا اپنے شوہر کے گھر سے عدت کے دوران کسی اور جگہ منتقل ہو جانا اس کی ممانعت کا حکم بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے بحالہ باقی ہے، منسوخ نہیں ہوا۔

اس طرح آیت کے چار احکام میں سے دو منسوخ ہو گئے اور دو باقی رہ گئے۔ اس آیت کے سوا قرآن مجید کی کسی اور آیت کا ہمیں علم نہیں ہے جو چار احکام پر مشتمل ہو جن میں سے دو منسوخ ہو گئے ہوں اور دو بحالہ باقی رہ گئے ہوں۔ ایک احتمال یہ ہے کہ قول باری (غَيْرَ اِخْرَاجٍ) بھی منسوخ ہو چکا ہو۔ کیونکہ اس سے مراد مرحوم شوہر کے مال میں بیوہ کے لیے واجب ہونے والی رہائش یعنی مکان ہے۔ لیکن مرحوم شوہر کے مال میں اس کا واجب ہونا منسوخ ہو گیا۔ اس طرح بیوہ کو اس کے شوہر کے گھر سے نکال دینے کی ممانعت منسوخ ہو گئی۔

لیکن قول باری (غَيْرَ اِخْرَاجٍ) دو معنوں پر مشتمل ہے۔ اول زوج کے مال میں سے رہائش کا وجوب۔ دوم۔ شوہر کے گھر سے نکل جانے اور نکال دینے کی ممانعت اس لیے کہ جب بیوہ کو شوہر کے گھر سے نکال دینے کی ممانعت کر دی گئی تو اس سے لامحالہ بیوہ کو شوہر کے گھر میں ہی ٹھہرے رہنے کا حکم دے دیا گیا۔ پھر جب شوہر کے مال میں رہائش کا وجوب منسوخ ہو گیا تو دوسرا حکم یعنی شوہر کے گھر میں مقیم رہنے کا لزوم باقی رہا۔

بیوہ کے نان و نفقہ کے متعلق اہل علم کا اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابر بن عبداللہؓ کا قول ہے کہ بیوہ خواہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ اس کا نان و نفقہ اس کے اپنے ذمے ہے حسن بصری، سعید بن المسیب، عطاء بن ابی رباح اور قبیصہ بن ذویب کا بھی قول ہے۔

شعبی نے حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ سے روایت کی ہے کہ حاملہ عورت اگر بیوہ ہو جائے تو اس کا نان و نفقہ مرحوم شوہر کے پورے مال سے واجب ہو گا۔ حکم نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اصحاب کے فیصلے یہ ہوتے تھے کہ اگر حاملہ عورت کے مرحوم شوہر کا چھوڑا ہوا مال زیادہ ہو تو اس کا نان و نفقہ اس کے پیدا ہونے والے بچے کے حصے میں واجب ہو گا اور اگر مال تھوڑا ہو تو پھر مرحوم شوہر کے پورے مال میں سے واجب ہو گا۔

زہری نے سالم سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ بیوہ کا نان و نفقہ پورے مال میں سے دیا جائے گا۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ بیوہ خواہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ مرحوم شوہر کے مال میں سے نہ اسے نفقہ ملے گا اور نہ ہی رہائشی سہولت۔ ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ نان و نفقہ مرحوم شوہر کے مال سے مہیا کیا جائے گا اور حیثیت اس کی وہی ہو گی جو

میت پر قرض کی ہوتی ہے بشرطیکہ بیوہ حاملہ ہو۔

امام مالک بن انس کا قول ہے کہ بیوہ خواہ حاملہ ہو اس کا نفقہ تو داس کے ذمے ہوگا۔ اگر گھر مرحوم شوہر کی ملکیت ہو تو بیوہ کو اس میں رہائش کا حق ہے۔ اگر میت پر قرض ہو تو بیوہ عدت گزارنے تک شوہر کے مکان میں رہائش پذیر رہنے کی زیادہ حق دار ہوگی۔ اگر مکان کرایے کا ہو اور مالک مکان اسے وہاں سے نکال دے تو پھر مرحوم شوہر کے مال میں رہائشی سہولت حاصل کرنے کا اسے کوئی حق نہیں ہوگا۔

امام مالک سے ابن وہب نے یہ روایت کی ہے۔ ابن قاسم کی روایت کے مطابق مرحوم شوہر کے مال سے اسے کوئی نفقہ نہیں ملے گا۔ البتہ اگر مکان شوہر کی ملکیت ہو تو بیوہ کو اس میں رہنے کا حق حاصل ہے۔ اگر شوہر پر قرض ہو تو بیوہ قرض خواہوں کے مقابلے میں اس گھر میں رہائش کی زیادہ حق دار ہے۔ گھر کو قرض خواہوں کی رقوم ادا کرنے کے لیے فروخت کر دیا جائے گا اور خریدار کے لیے اس میں بیوہ کی رہائش کی شرط عائد کر دی جائے گی۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر بیوہ حاملہ ہو تو وضع حمل تک مرحوم شوہر کے پورے مال سے اس کا نان و نفقہ ادا کیا جائے گا جب وضع حمل ہو جائے گا تو بچے پر اسے ملنے والے حصے میں سے خرچ کیا جائے گا۔ سفیان ثوری سے الاشجعی نے یہ روایت کی ہے۔ المعافی نے ان سے یہ روایت کی ہے کہ بیوہ کا نان و نفقہ میراث میں اسے ملنے والے حصے سے دیا جائے گا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ حاملہ عورت کا شوہر اگر مر جائے تو اسے کوئی نفقہ نہیں ملے گا اور اگر ام ولد ہو تو وضع حمل تک اسے پورے مال میں سے نفقہ دیا جائے گا۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ ام ولد حاملہ ہو تو آقا کے مال میں سے اسے نفقہ ملے گا۔ اگر بچہ پیدا ہو جائے تو نفقہ بچے کو ملنے والے حصے سے ادا کیا جائے گا اور اگر بچہ نہ پیدا ہو تو نفقہ قرض ہو گا جس کی وصولی کی پیروی کی جائے گی۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ بیوہ کو مرحوم شوہر کے پورے مال سے نفقہ دیا جائے گا۔ بیوہ کے نفقہ کے متعلق امام شافعی سے دو قول منقول ہیں۔ ایک قول کے مطابق اسے نفقہ اور سکنیٰ (رہائش) دونوں ملے گا اور دوسرے قول کے مطابق نہ اسے نفقہ ملے گا اور نہ ہی سکنیٰ۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بیوہ اگر حاملہ ہو تو اس کے نفقہ کی تین میں سے ایک صورت ہو گی۔ اول یہ کہ یہ شروع ہی سے واجب ہونے کی بنا پر جبکہ عدت کی مدت ایک سال تھی اس کا

وجوب ہے جیسا کہ قولِ باری ہے (وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِم مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ) یا یہ کہ طلاق بائن پانے والی مطلقہ کے لیے وجوب کی بنا پر اس کے لیے بھی واجب ہے، یا یہ کہ یہ صرف حاملہ کے لیے حمل کی بنا پر واجب ہے۔

پہلی صورت تو باطل ہے۔ کیونکہ یہ بطور وصیت واجب تھا۔ اور وارث کے لیئے وصیت منسوخ ہو چکی ہے۔ اس لیے اس صورت کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہی۔ دوسری صورت بھی اس وجہ سے درست نہیں ہے کہ شوہر کی زندگی میں نفقہ واجب تھا بلکہ اس کا وجوب مختلف احوال میں اوقات کے گذرنے اور شوہر کے گھر میں بیوی کی ذات کی سپردگی کے لحاظ سے ہوتا تھا۔

اب شوہر کی وفات کے بعد دو وجوہ سے نفقہ کا ایجاب نہیں ہوگا۔ اوّل یہ کہ نفقہ کے ایجاب کا ذریعہ یہ ہے کہ حاکم شوہر پر اس کا حکم عائد کر کے اس کے ذمہ لازم کر دے اور اس کے مال میں سے یہ لے لیا جائے۔ اب موت کے بعد شوہر کی کوئی ذمہ داری باقی نہیں رہی کہ اس کے تحت نفقہ کا بھی وجوب ہو جائے۔ اس لیے جب اس کے ذمے یہ واجب نہیں ہوا تو کسی کو اس کے مال میں سے نفقہ حاصل کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔

دوم یہ کہ موت کے بعد اگر میت پر قرض نہ ہو تو اس کا سارا مال وارثوں کو منتقل ہو جاتا ہے اس لیے وارثوں کے مال میں نفقہ کا ایجاب درست نہیں اور نہ ہی زوج کے مال میں کہ یہ اس مال سے لے لیا جائے۔ اگر بیوہ حاملہ ہو تو دو میں سے ایک وجہ کی بنا پر زوج کے مال میں نفقہ کا ایجاب درست نہیں یا تو اس کا ایجاب اس وجہ سے ہو رہا ہے کہ عورت عدت میں ہے یا حاملہ ہے۔

ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ عدت کی بنا پر اس کا ایجاب جائز نہیں ہے۔ حمل کی بنا پر بھی اس کا ایجاب درست نہیں ہے اس لیے کہ حمل کو وارثوں پر نفقہ کا کوئی استحقاق نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ خود وراثت کی بنا پر دوسرے وارثوں کی طرح موسر یعنی صاحبِ مال ہوتا ہے۔ اگر حاملہ اسے جنم دے دیتی تو اس وقت وارثوں پر اس کا نفقہ واجب نہ ہوتا تو اب حمل کی صورت میں ان پر اس کا نفقہ کیسے واجب ہو سکتا ہے۔ اس لیے کوئی ایسی وجہ باقی نہ رہی جس کی بنا پر وہ نفقہ کا مستحق قرار دیا جائے۔ واللہ اعلم!

دورانِ عدت اشارہ کنایہ میں پیغامِ نکاح دینا

قولِ باری ہے (وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّكَاحِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ ، اور تم پر کوئی گناہ نہیں ہوگا اگر تم ان عورتوں کو پیغام نکاح دینے کے سلسلے میں کوئی بات اشارۃً کہو یا نکاح کا ارادہ تم اپنے دل میں پوشیدہ رکھو) خِطبہ کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ گفتگو ہے جس کے ذریعے عقدِ نکاح کی دعوت دی جائے، اگر خُطبہ بضم الخاء ہو تو اس سے مراد نصیحت و موعظت کی وہ صورت ہے جس میں تسلسل اور ترتیب و تنسیق ہو۔ خطبہ کے متعلق ایک قول یہ بھی ہے کہ جس کا اوّل و آخر موجود ہو۔

جس طرح کہ رسالہ یعنی خط، پیغام وغیرہ کی صورت ہوتی ہے۔ اور خطبہ حال کے بیان کے لیے آتا ہے جیسے "جلسة" اور "قعدة" حال بیان کرتا ہے تعریض کا مفہوم یہ بیان کیا گیا ہے کہ کلام میں ایسی چیز پر دلالت موجود ہو جس کا ذکر کلام میں نہ کیا گیا ہو۔ مثلاً کوئی شخص یہ کہے "ما انا بزان" (میں زانی نہیں ہوں) اس میں اشارۃً مخاطب کے زانی ہونے کی بات کی گئی ہے۔ اسی بنا پر حضرت عمرؓ نے اس قول پر اسے تصریح قرار دے کر حدِ قذف جاری کی تھی۔

کنایہ کا مفہوم یہ ہے کہ کسی چیز کو اس کے صریح نام سے ذکر کیئے بغیر اس پر دلالت کرنے والا لفظ ذکر کیا جائے جیسا کہ قولِ باری ہے (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ، ہم نے اسے قدر کی رات میں نازل کیا) یعنی قرآن مجید۔ یہاں "ہا" اس سے کنایہ ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ پیغام نکاح کے سلسلے میں اشارۃً بات کرنے کی صورت یہ ہے کہ مثلاً یوں کہے "انی ارید ان اتزوج امراۃ من امرھا" (میں کسی عورت سے اس کی رضامندی کی بنیاد پر نکاح کرنا چاہتا ہوں) لفظ "امرھا" کے ذریعے الفاظ میں اشارہ ہو گیا۔

حسن بصری کا قول ہے کوئی شخص اس سے یوں کہے " انی بك لمعجب وانی فيك

راغب ولاتفوتینا نفسک ''امیری نظروں میں تم جچ گئی ہو، تمہاری ذات میں مجھے دل چسپی ہے۔ اپنے آپ کو ہمارے دائرۂ رغبت سے باہر نہ لے جانا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہ بنت قیس سے عدت کے دوران یہ فرمایا تھا (لا تفوتینا نفسک) پھر عدت گذرنے کے بعد آپ نے انہیں حضرت اسامہ بن زید کی طرف سے نکاح کا پیغام بھیجا تھا
عبدالرحمٰن بن القاسم نے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ وہ مثلاً اس سے یوں کہے جبکہ وہ عدت میں ہو: انک لکریمۃ وانی فیک لراغب'' تم بہت شرف والی ہو، مجھے تمہاری ذات میں دل چسپی ہے) یا اس قسم کا کوئی فقرہ ہو۔
عطاء بن ابی رباح کا قول ہے کہ مرد یوں کہے'' انک لجمیلۃ وانی فیک لراغب وان تقضی اللہ شیئا کان'' (تم بہت حسین ہو، مجھے تمہاری ذات سے دلچسپی ہے اور اگر اللہ چاہے تو کچھ نہ کچھ ہو کر رہے گا) غرض تعریض سے مراد ایسا کلام ہے جس کا مفہوم عدت گذارنے والی عورت میں اس کی دلچسپی پر دلالت کرتا ہو۔ لیکن وہ اسے صریح الفاظ میں پیغام نکاح نہیں دے سکتا۔
قول باری ہے (اِلَّآ اَنْ تَقُوْلُوْا قَوْلًا مَّعْرُوْفًا۔ اِلّا یہ کہ تم کوئی ڈھنگ کی بات کرو) اس کے متعلق سعید بن جبیر کا قول ہے کہ مثلاً وہ یوں کہے'' انی فیک لراغب انی لارجوا ان نجتمع'' مجھے تمہاری ذات میں دلچسپی ہے اور مجھے امید ہے کہ ہم اکھٹے ہو جائیں گے)۔
قول باری (اَوْ اَکْنَنْتُمْ فِیْٓ اَنْفُسِکُمْ) کا معنی یہ ہے کہ تم نے عدت ختم ہو جانے کے بعد اس سے نکاح کرنے کا ارادہ اپنے دل میں چھپائے رکھا ہو۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے اشارۃً پیغام نکاح دینے اور نکاح کا ارادہ اپنے دل میں پوشیدہ رکھنے اور اسے ظاہر نہ کرنے کی صورتوں کو مباح کر دیا۔
اسماعیل بن اسحاق نے کسی کا قول نقل کیا ہے کہ اس نے اشارۃً کسی پر زنا کی تہمت لگانے کی بنا پر لازم ہونے والی حد کی نفی کے لیے یہ استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں اشارۃً پیغام نکاح کو بمنزلہ صراحۃً ذکر نکاح قرار نہیں دیا۔ اس بنا پر اشارۃً تہمت زنا صراحۃً تہمت کی طرح نہیں ہو سکتی
اسماعیل بن اسحاق کا کہنا ہے کہ اس کا یہ استدلال خود اس کے خلاف دلیل ہے۔ کیونکہ کسی چیز کے متعلق اشارۃً تذکرہ وہ ہوتا ہے جس کا معنی مراد مخاطب کو سمجھ میں آجائے، اس طرح اشارہ

تہمتِ زنا جب مسجد میں آجائے تو اس کا نام قذف ہے اور اس طرح اس پر وہی حکم عائد ہو گا جو قاذف پر ہوتا ہے

اسماعیل کا یہ بھی کہنا ہے کہ جو شخص اشارۃً تہمت لگانے والے سے حدِ قذف کی نفی کرتا ہے وہ یہ سمجھتا ہے کہ دراصل یہ معلوم نہیں ہوتا کہ تعریض کرنے والے نے اس سے تہمت ہی مراد لی ہے۔ کیونکہ اشارۃً جو بات کی جائے اس میں دوسرا احتمال بھی موجود ہوتا ہے۔

اس کے جواب میں اسماعیل بن اسحاق نے یہ کہا ہے کہ پھر اس استدلال کی بنا پر اشارۃً تہمت لگانا اسی طرح مباح ہو جانا چاہیئے جس طرح اشارۃً پیغامِ نکاح دینا مباح ہے۔ انہوں نے مزید یہ کہا کہ نکاح میں اشارہ اور کنایہ کو تصریح کی بجائے اس لیے اختیار کیا گیا کہ نکاح کا انعقاد طرفین کے ذریعے ہوتا ہے اور مرد کی طرف سے پیغامِ نکاح عورت کی طرف سے جواب کا مقتضی ہوتا ہے۔ لیکن اکثر احوال میں اشارۃً پیغامِ نکاح کسی جواب کا مقتضی نہیں ہوتا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اسماعیل بن اسحاق نے اپنے مدِمقابل کو نفی حد کے استدلال کے سلسلے میں جو بات نقل کی ہے وہ درست ہے اور اس کے جواب میں جو کہا گیا ہے وہ واضح طور پر فاسد اور لچر ہے۔ اشارۃً تہمت لگانے پر حد کی نفی کے لیے اس استدلال کی وجہ یہ ہے کہ جب مرد پر عدت والی عورت کو صراحۃً پیغامِ نکاح دینے کی پابندی لگا دی گئی اور اس کی بجائے اشارۃً پیغام کی اجازت دی گئی تو اس وجہ سے اس معاملے میں تعریض اور تصریح کا حکم ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہو گیا۔

جبکہ اشارۃً تہمت لگانے کا حکم صراحۃً تہمت لگانے کے حکم کے بالکل خلاف ہے اور اس میں پیغامِ نکاح کے سلسلے میں تعریض و تصریح والی بات نہیں ہے۔ اس لیے ان دونوں کو یکساں قرار دینا جائز نہیں ہے ٹھیک اسی طرح جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے اشارۃً پیغام نکاح دینے کے حکم اور صراحۃً ایسا کرنے کے حکم کے درمیان یکسانیت نہیں رکھی۔ ایسا اس لیے ہے کہ یہ بات واضح ہے کہ حدود شبہ کی بنا پر ساقط ہو جاتے ہیں۔ اس لیے وہ سقوط اور نفی کے حکم کے لحاظ سے نکاح سے زیادہ موکد ہیں۔ اب جبکہ نکاح کے سلسلے میں اشارہ تصریح کی طرح نہیں ہے اور یہ تصریح حد کے ثبوت کے باب میں زیادہ موکد ہے تو حد اس لحاظ سے اولیٰ ہو گی کہ وہ تعریض یعنی اشارہ اور کنایہ سے ثابت نہ ہو۔

کیونکہ اس میں دلالت کا یہ پہلو موجود ہے کہ اگر عدت گذرنے کے بعد مرد عورت کو اشارۃً

پیغامِ نکاح دے تو اس سے دونوں کے درمیان عقدِ نکاح واقع نہیں ہو گا۔ اس طرح عقدِ نکاح کے متعلق اشارہ تصریح سے مختلف ہو گیا۔ اس لیے حد اس لحاظ سے اولیٰ ہو گئی کہ وہ اشارہ اور کنایہ سے ثابت نہ ہو۔

اسی طرح فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عقود کی تمام صورتوں میں اقرار اشارہ کنایہ کے ذریعے ثابت نہیں ہوتا بلکہ تصریح سے ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے کہ نکاح کے معاملے میں اللہ تعالیٰ نے اشارہ اور تصریح کے درمیان فرق رکھا ہے اس لیے حد اس لحاظ سے اولیٰ ہو گی کہ وہ اشارہ کنایہ سے ثابت نہ ہو اور ان تمام معاملات میں جن کے حکم کا تعلق قول سے ہوتا ہے۔ اشارہ اور تصریح کے درمیان فرق کے لیئے یہ دلالت واضح ہے۔

اور درج بالا سطور میں ہماری بیان کردہ بات کو ثابت کرنے کے لیے بھی یہ دلالت کافی اور مقصد کو پورا کرنے والی ہے۔ اگر کسی جامع علت کی بنیاد پر قیاس کی جہت سے ہم تعریض کو تصریح کی طرف لوٹائیں تو اس طرح بھی استدلال میں ہمارے لیئے کوئی مضائقہ نہیں ہو گا وہ اس طرح کہ قذف یعنی تہمت کی طرح نکاح کا حکم بھی قول سے تعلق رکھتا ہے جب اس لحاظ سے اشارۃً پیغام نکاح کے حکم اور تصریح کے حکم کے درمیان فرق واقع ہو گیا تو اشارۃً پیغام نکاح کا حکم ثابت ہو گیا اگرچہ عام صورتِ حال میں اللہ تعالیٰ کے حکم کے مطابق نکاح کی بات تصریح سے بھی ثابت ہو جاتی ہے۔

اسماعیل بن اسحاق کی یہ بات اشارۃً تہمت زنا کا حکم بمنزلہ تصریح ہونا چاہیئے کیونکہ اشارۃً تہمت سے قاذف کی مراد اسی طرح معلوم ہو جاتی ہے جس طرح اگر وہ صراحۃً تہمت لگائے تو اس کے متعلق میرا (صاحبِ کتاب کا) خیال یہ ہے کہ اسماعیل یہ کہتے ہوئے اشارۃً پیغامِ نکاح اور تصریح کے متعلق اللہ تعالیٰ کے حکم کو نظر انداز کر گئے۔ اس لیے کہ تعریض اور تصریح دونوں کی صورت میں قائل کی مراد سمجھ میں آ جانے کے باوجود ان دونوں میں فرق رکھا گیا۔

اس لیے کہ اگر حکم کا تعلق قائل کی مراد کو سمجھ لینے کے ساتھ ہوتا تو بعینہٖ یہی بات پیغامِ نکاح کے اندر موجود ہے۔ جس کی بنا پر خطبہ کے سلسلے میں تعریض اور تصریح دونوں کا حکم یکساں ہونا چاہیئے تھا۔ اب جبکہ نص قرآنی نے ان دونوں کے درمیان فرق کر دیا ہے تو اس سے اسماعیل بن اسحاق کا استدلال ختم ہو گیا اور ہمارا بیان کردہ استدلال درست ہو گیا۔

اسماعیل کی یہ بات کہ جو شخص اشارۃً تہمت لگانے والے سے حد قذف کی نفی کرتا ہے وہ یہ سمجھتا ہے کہ دراصل یہ معلوم نہیں ہوتا کہ تعریض کرنے والے نے اس سے تہمت ہی مراد لی

سے ہے کیونکہ اشارۃً جو بات کی جائے اس میں دوسرا احتمال بھی موجود ہوتا ہے تو یہ حد قذف کی نفی کرنے والے کے قول کی ایسی وکالت و وضاحت ہے جو خود اس سے ثابت نہیں ہے اور یہ ایسا فیصلہ ہے جو کسی ثبوت کے بغیر غیر موجود چیز کے متعلق کر دیا جائے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی بھی یہ نہیں کہتا کہ حد قذف کا تعلق قائل کے ارادے کے ساتھ ہوتا ہے۔ بلکہ نفی کے قائلین کے نزدیک اس کا تعلق صرف اس صورت کے ساتھ ہوتا ہے جب کوئی شخص کسی پر کھلے الفاظ میں تہمتِ زنا لگائے۔ اس لیے نفی کے قائل کے ذمہ یہ بات لگانا کہ اس نے اشارۃً تہمت لگانے والے سے حد قذف کی نفی اس لیے کہ اس کی مراد کا علم نہیں ہو سکا۔ قائلین نفی کے لیے نہ تو قابلِ قبول ہے اور نہ ہی ان کے نزدیک اس کا کوئی اعتبار ہے۔

اسماعیل کا یہ کہنا کہ اشارۃً تہمت لگانے والے سے حد قذف کی نفی کے قائل کے استدلال سے اس پر یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ اشارۃً تہمت لگانے کو اسی طرح مباح کر دے جس طرح اس نے اشارۃً پیغام نکاح کو مباح قرار دیا ہے تو دراصل یہ ایسے شخص کا کلام ہے جو اپنے قول میں سنجیدہ نہیں ہے اور جو یہ بھی نہیں سوچتا کہ اپنے مخالف کے ذمہ اس غلط بات کو لازم کرنے کا کیا نتیجہ برآمد ہوگا۔

ہم (صاحبِ کتاب) یہ کہتے ہیں کہ اسماعیل کے مخالف نے اپنے استدلال میں جو بات کہی ہے اسے اشارۃً پیغامِ نکاح کی اباحت کے لیے علت قرار نہیں دیا ہے کہ پھر اس پر اشارۃً تہمتِ زنا کی اباحت بھی لازم آجائے بلکہ اس نے پیغامِ نکاح کے سلسلے میں تعریض اور تصریح کے درمیان فرق کے ایجاب پر آیت سے استدلال کیا ہے۔ رہ گئی ممانعت اور اباحت تو ان کی دلالت کسی اور وجہ پر موقوف ہے۔

رہ گئی اسماعیل بن اسحاق کی یہ بات کہ نکاح میں اشارہ اور کنایہ کو تصریح کی بجائے اس لیے اختیار کیا گیا ہے کہ نکاح کا انعقاد طرفین کے ذریعے ہوتا ہے اور مرد کی طرف سے پیغام نکاح عورت کی طرف سے جواب کا مقتضی ہوتا ہے لیکن اکثر احوال میں اشارۃً پیغام نکاح کسی جواب کا مقتضی نہیں ہوتا تو یہ ایک کھو کھلی سی بے معنی بات ہے۔ اس کی خود بخود تردید ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ اشارۃً یا صراحۃً پیغامِ نکاح کسی جواب کا مقتضی نہیں ہوتا۔

کیونکہ قولِ باری (وَلٰكِنْ لَّا تُوَاعِدُوْهُنَّ سِرًّا اِلَّآ اَنْ تَقُوْلُوْا قَوْلًا مَّعْرُوْفًا) میں نہی کا رخ عدت کی مدت ختم ہو جانے کے بعد آنے والے وقت کے لیے پیغامِ نکاح دینے کی طرف ہے۔ اور یہ بات کسی جواب کی مقتضی نہیں جس طرح پیغامِ نکاح اشارۃً جواب کا مقتضی نہیں ہے۔ دوسری

طرف جواب کے مقتضی عقد سے نہی پر خطابِ باری کا کوئی جواز نہیں کہ ان دونوں صورتوں میں اسمٰعیل بن اسحٰق کے بیان کردہ وجہ کی بنا پر فرق قائم کر دیا جائے۔

اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ جواب کے اقتضار کی نفی میں اشارۃً یا صراحۃً پیغامِ نکاح کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں آیت نے ان دونوں باتوں یعنی اشارۃً پیغامِ نکاح اور صراحۃً پیغام کے درمیان فرق کر دیا ہے۔

رہ گیا وہ عقد جو جواب کا مقتضی ہو تو اس سے قول باری (وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتّٰى يَبْلُغَ الْكِتٰبُ اَجَلَهٗ) میں منع کر دیا گیا ہے۔ اگرچہ آیت میں نفس عقد سے روک دیا گیا ہے۔ لیکن یہ ممانعت صراحۃً ایسے پیغام نکاح سے نہی کی مقتضی ہے جو عقد پر دلالت کرتا ہو جس طرح کہ قولِ باری (وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ) کی گالی گلوچ اور مار پیٹ کی نہی پر دلالت ہو رہی ہے۔

جواب اور عدم جواب کے اقتضار کے متعلق اسماعیل بن اسحاق کے استدلال کی تردید اس وجہ سے بھی ہوتی ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ایسے تمام عقود جو جواب کے مقتضی ہوتے ہیں ان کا انعقاد تعریض یعنی اشارہ کنایہ کے ذریعے درست نہیں ہوتا۔ اسی طرح اقرار کی تمام صورتوں میں تعریض درست نہیں ہوتی اگر ان میں اس شخص کے جواب کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی جس کے حق میں اقرار ہو رہا ہو۔ اس طرح خواہ جواب کا اقتضار ہو یا اقتضار نہ ہو۔ اس سے حکم میں کوئی اختلاف نہیں ہوتا جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جواب یا عدم جواب کا اختلاف ان کے درمیان فرق کو واجب نہیں کرتا۔

قولِ باری (وَلٰكِنْ لَّا تُوَاعِدُوْهُنَّ سِرًّا، لیکن تم خفیہ طور پر ان عورتوں سے وعدے نہ لو) سے کیا مراد ہے اس میں اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیر، شعبی اور مجاہد کا قول ہے کہ خفیہ وعدے سے مراد یہ ہے کہ وہ عورت سے یہ عہد یا پکا وعدہ لے لے کہ وہ اپنی ذات کو اس کے لیے روکے رکھے گی اور اس کے سوا کسی اور سے نکاح نہیں کرے گی۔

حسن بصری، ابراہیم نخعی، ابو مجلز، محمد بن سیرین اور جابر بن زید کا قول ہے کہ اس سے مراد زنا ہے۔ زید بن اسلم کا قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ عورت سے عدت کے دوران کوئی نکاح نہ کرے اور پھر یہ کہہ دے کہ میں اسے پوشیدہ رکھوں گا یہاں تک کہ عدت کی مدت گذر جائے یا یہ کہ عورت کے پاس جائے اور کہے کہ عدت گذرنے تک کسی کو میرے یہاں آنے کا علم نہ ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ لفظ میں ان تمام معانی کا احتمال ہے اس لیے کہ زنا پر بھی بعض دفعہ لفظ

سرّ کا اطلاق ہوتا ہے۔ حطیئہ کا شعر ہے۔

؎ ویحرم سر جارتهم علیهم ویاکل جارهم انف القصاع

ان کی پڑوسن کے ساتھ بدکاری ان پر حرام ہے اور ان کے پڑوسی ان کی فیاضی کی بدولت اونچے اونچے پیالوں میں کھاتے ہیں

یہاں سرٌ سے مراد زنا ہے۔ شاعر اپنے ممدوحین کی اس صفت کو سراہتا ہے کہ وہ اپنے پڑوسیوں کی عورتوں سے اپنا دامن پاک رکھتے ہیں۔

ایک اور شاعر روبہ جنگلی گدھے اور اس کی مادہ کا ذکر کرتا ہے کہ جب مادہ حاملہ ہو جاتی ہے تو وہ اس سے جفتی کرنے سے باز رہتا ہے۔ وہ کہتا ہے۔

؎ قد احصنت مثل دعامیص الرنق اجنة فی مستکنات الحلق

فعف عن اسرارها بعد العسق

جنگلی گدھی اب اس طرح نر کی جفتی سے محفوظ ہو چکی ہے جس طرح گدلے پانی میں رہنے والے سیاہ کیڑے جو زمین دوز نالیوں کے پوشیدہ مقامات میں چھپے ہوتے ہیں۔

اب جنگلی گدھا اس سے چمٹے رہنے کے بعد جفتی کرنے سے باز آگیا ہے۔

یعنی لزوق (چپکے رہنے) کے بعد۔ محاورہ میں کہا جاتا ہے" عسق به اذا لزق به" یعنی وہ اس سے چمٹ گیا یا چپک گیا۔ یہاں سرّ سے مراد جفتی ہے۔ عقدِ نکاح کو بھی سرّ کہا جاتا ہے جس طرح کہ وطی کو سرّ کہا جاتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ وطی اور عقد دونوں میں سے ہر ایک پر لفظ نکاح کا اطلاق ہوتا ہے۔

اس بنا پر آیت سے وطی، عدت اور عقد ختم ہو جانے کے بعد کے وقت کے لیے کھلے الفاظ میں پیغام نکاح دینا مراد لینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ تاہم ان تمام احتمالات کے باوجود آیت سے وہ معنی مراد لینا سب سے بہتر اور اولیٰ ہے جس کی روایت حضرت ابن عباسؓ اور آپ کے ہم خیال مفسرین سے کی گئی ہے جس کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ کھلے الفاظ میں پیغامِ نکاح دے کر عورت سے یہ عہد لے لینا کہ وہ اپنی ذات کو اس کے لیے روکے رکھے گی تاکہ عدت گذرنے کے بعد اس کے ساتھ نکاح ہو سکے۔ اس لیے کہ اشارۃً پیغامِ نکاح کی اباحت کا تعلق اس عقد کے ساتھ ہے جو عدت گذرنے کے بعد واقع ہونے والا ہے۔

اس لیے صراحۃً پیغامِ نکاح کی ممانعت کا تعلق بھی بعینہٖ اسی قسم کے عقد کے ساتھ ہونا

چاہیئے۔ ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوگا کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی معنی کا ہمیں صرف آیت کے ذریعے پتہ چلتا ہے۔ اس بنا پر لامحالہ آیت سے مراد بھی یہی معنی ہوں گے۔

جہاں تک عدت کے دوران عقدِ نکاح واقع کرنے کا تعلق ہے تو اس کی ممانعت اس کا نام لے کر آیت (وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتّٰى يَبْلُغَ الْكِتَابُ اَجَلَهٗ، اور جب تک عدت کی مدت ختم نہ ہوجائے اس وقت تم عقدِ نکاح کا پکا ارادہ نہ کرو) میں کی گئی ہے۔

جب آیت کے اندر صراحۃً اس کی ممانعت کا ذکر کر دیا گیا اور اس میں کسی اشارے یا کنایے سے کام نہیں لیا گیا تو اس صورت میں یہ کہنا بڑی دور کی بات ہوگی کہ آیت زیرِ بحث میں مذکور لفظ (سِرًّا) سے بطور کنایہ عقدِ نکاح مراد ہے جس کا ذکر پیغامِ نکاح کے سلسلے میں کھلے الفاظ میں کیا گیا ہے۔

اسی طرح جس نے (سِرًّا) کی تاویل زنا کے معنی میں کی ہے۔ اس کی یہ تاویل بھی ایک دور کی بات کہی جاسکتی ہے۔ اس لیے کہ زنا کاری کے لیے کسی خفیہ وعدے کی ممانعت کا تعلق تو عدت اور غیرِ عدت دونوں حالتوں کے ساتھ ہے۔ کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ تحریم زنا کا حکم کسی وقت یا شرط اور حالت کی قید سے پوری طرح آزاد ہے۔ اور علی الاطلاق ہے۔

اس بنا پر اس تاویل کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ زناکاری کے لیے خفیہ وعدے کی ممانعت کو عدت کے ساتھ خاص کرنا ایک مہمل اور بے فائدہ بات ہوگی۔ تاہم اس میں کوئی امتناع نہیں کہ مذکورہ بالا معانی سب کے سب مراد لیے جائیں۔ اس لیے کہ لفظ میں ان تمام کا احتمال موجود ہے۔ اور حضرت ابن عباسؓ کی تاویل ان سے باہر نہیں ہے۔

قولِ باری ہے (عَلِمَ اللّٰهُ اَنَّكُمْ سَتَذْكُرُوْنَهُنَّ، اللہ کو علم تھا کہ تم اس کا ان سے جلد ذکر کروگے) یعنی اللہ تعالیٰ کو اس بات کا علم تھا کہ تم اس بنا پر ان سے نکاح کے معاملے کا ان سے جلد ذکر کروگے کہ تمہیں ان کی ذات میں دلچسپی ہے اور یہ بھی اندیشہ ہے کہ اس معاملے میں کوئی اور تم سے بازی نہ لے جائے۔ اس لیے اس نے تمہارے لیے اشارۃً اظہارِ مدعا کو مباح کر دیا لیکن کھلے الفاظ میں ایسا کرنے پر پابندی باقی رہی۔

اس سے ہمارے اصحاب کے اس قول کی صحت پر دلالت ہو رہی ہے کہ اگر ایک چیز کے حصول پر کچھ وجوہ سے پابندی ہو تو اسے کسی مباح طریقے سے حاصل کرنا جائز ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی ایک روایت ہے کہ حضرت بلالؓ آپ کے پاس عمدہ کھجور لے کر آئے تو آپ

نے دریافت کیا کہ آیا خیبر کے تمام کھجور اسی طرح کے ہوتے ہیں۔

حضرت بلالؓ نے نفی میں جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ہم یہ کھجور دو صاع کے بدلے ایک صاع اور تین صاع (ایک پیمانہ جو تقریباً ساڑھے تین سیر کا ہوتا ہے) کے بدلے دو صاع کے حساب سے لیتے ہیں۔ یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا تفعلوا ولکن بیعوا تمرکم بعرض ثم اشتروا بہ ھذا التمر، ایسا نہ کرو لیکن تم اپنی کھجوریں جنس کے بدلے فروخت کر کے پھر اس جنس کے بدلے یہ عمدہ کھجور خرید لو)۔

اس طرح آپ نے جائز طریقے سے عمدہ کھجور خریدنے کی راہ بتا دی۔ اس اصول کا ذکر ہم انشاء اللہ دوسرے مواقع پر بھی کریں گے۔ قول باری (عَلِمَ اللّٰهُ اَنَّكُمْ سَتَذْكُرُوْنَهُنَّ) قول باری (عَلِمَ اللّٰهُ اَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُوْنَ اَنْفُسَكُمْ، اللہ کو معلوم ہو گیا کہ تم چپکے چپکے اپنے آپ سے خیانت کر رہے تھے) کی طرح ہے۔ اللہ تعالیٰ نے رمضان کی راتوں میں ان کے لیے اکل وشرب اور جماع مباح کر دیا۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر یہ چیزیں مباح نہ کر دی جاتیں تو عین ممکن تھا کہ بہت سے لوگ ان میں مبتلا ہو کر ممنوع افعال کے مرتکب ہوتے، اس لیے اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت سے کام لے کر ان کے لیے تخفیف کر دی۔ ان ہی معانی پر قول باری (عَلِمَ اللّٰهُ اَنَّكُمْ سَتَذْكُرُوْنَهُنَّ) کو بھی محمول کیا جائے گا۔

قول باری ہے (وَلَا تَعْزِمُوْا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتّٰى يَبْلُغَ الْكِتٰبُ اَجَلَهٗ، اور عقد نکاح باندھنے کا فیصلہ اس وقت تک نہ کرو جب تک کہ عدت پوری نہ ہو جائے) ایک قول ہے کہ لغت میں " عقدۃ " کے معنی شد یعنی باندھنے کے ہیں۔ آپ کہتے ہیں " عقدت الحبل " اور " عقدت العقد " (میں نے رسی باندھی) اور (میں نے گرہیں ڈالیں)۔

یہ فقرے اس بنا پر کہے جاتے ہیں کہ مضبوطی میں ان کی مشابہت رسی کی گرہوں کے ساتھ ہوتی ہے۔ قول باری (وَلَا تَعْزِمُوْا عُقْدَةَ النِّكَاحِ) کا معنی یہ ہے کہ عدت کے اندر تم عقد نکاح نہ کرو اور نہ ہی اس میں عقد نکاح کا پکا ارادہ کرو۔ اس کا معنی یہ نہیں ہے کہ تم دل میں عدت گذر جانے کے بعد عقد نکاح کا پکا ارادہ نہ کرو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ مباح کر دیا ہے کہ عدت گذرنے کے بعد عقد کا دل میں پہلے سے پکا ارادہ کر سکتا ہے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا عَرَّضْتُمْ بِهٖ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَآءِ

اَوْ اَکْنَنْتُمْ فِیْ اَنْفُسِکُمْ اکنان فی النفس کا معنی اضمار یعنی دل میں ایک بات پوشیدہ رکھنا ہے اس سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ قول باری (وَلَا تَعْزِمُوْا عُقْدَةَ النِّکَاحِ) میں عدت میں عقدِ نکاح اور اس دوران عقدِ نکاح کا پکا ارادہ کرنے کی ممانعت ہے اور قولِ باری (حَتّٰی یَبْلُغَ الْکِتٰبُ اَجَلَہٗ) سے مراد عدت کا گذر جانا ہے۔

یہ بات خطابِ باری کے مفہوم میں موجود ہے اور اس کے بیان کی کوئی ضرورت نہیں ہے دیکھیے جب فریعہؓ بنت مالک نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا جس کا ذکر پہلے آچکا ہے تو آپ نے نفی میں جواب دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ (حَتّٰی یَبْلُغَ الْکِتٰبُ اَجَلَہٗ، جب تک عدت کی مدت پوری نہ ہو جائے) حضرت فریعہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فقرے کے مفہوم سے ہی انقضاءِ عدت کا معنی سمجھ لیا تھا اور کسی وضاحت کی ضرورت محسوس نہیں کی تھی۔

فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کسی شخص نے عدت کے دوران کسی عورت سے صرف عقدِ نکاح کر لیا تو اس کا یہ عقد فاسد ہوگا۔ تاہم سلف اور ان کے بعد آنے والے فقہاء کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے عدت کے دوران نکاح کے تمام مراحل طے کر لیے تو اس کا کیا حکم ہوگا۔

ابن المبارک نے کہا کہ ہمیں اشعث نے شعبی سے، انہوں نے مسروق سے یہ روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ کو یہ اطلاع ملی کہ ایک قریشی عورت سے قبیلہ ثقیف کے ایک مرد نے عدت کے دوران شادی کر لی ہے۔ آپ نے دونوں کو بلوا کر انہیں ایک دوسرے سے علیحدہ کر دیا اور سزا بھی دی پھر فرمایا کہ یہ مرد اب اس عورت سے کبھی نکاح نہیں کر سکے گا۔

پھر آپ نے اس کے مہر کی رقم بیت المال میں رکھوا دی لوگوں میں یہ طریق کار جب عام ہو گیا تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ "اللہ امیر المومنین پر رحم فرمائے۔ مہر کی رقم کا بیت المال سے تعلق! جہالت اور نادانی تو ان دونوں نے کی۔ اس لیے امام کو چاہیے تھا کہ ان دونوں کو سنت کی راہ کی طرف لوٹا دیتے" حضرت علیؓ سے پوچھا گیا کہ اس مسئلے میں آپ کیا کہتے ہیں؟ جواب میں فرمایا: "عورت کو مہر کی رقم ملے گی کیونکہ مرد نے اس کے ساتھ ہمبستری کی ہے۔

ان دونوں کو علیحدہ کر دیا جائے گا لیکن انہیں سزا نہیں دی جائے گی اور عورت پہلے شوہر کی عدت مکمل کرنے کے بعد دوسرے شوہر کی عدت بھی مکمل کرے گی۔ اس کے بعد یہ دوسرا شوہر اسے پیغامِ نکاح دے گا" جب حضرت عمرؓ کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ نے فرمایا:

"لوگو، غلط باتوں کو سنت کی طرف لوٹا کر درست کر لو۔" ابن ابی زائدہ نے اشعث سے اسی قسم کی روایت کی ہے اور کہا کہ اس مسئلے میں حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کر لیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ متفق ہو گئے اس لیے کہ روایت یہی ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ لیکن فقہاءِ امصار کا اس مسئلے میں اختلاف رہا۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور امام زفر کا قول ہے کہ عورت کو مہر مثل ملے گا۔ پھر جب پہلے شوہر کی عدت گذر جائے گی تو دوسرا شوہر اس سے نکاح کر سکے گا۔ یہی سفیان ثوری کا بھی قول ہے اور امام شافعی بھی اس کے قائل ہیں۔

امام مالک، اوزاعی اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ وہ عورت اس دوسرے مرد کے لیے کبھی حلال نہیں ہو گی بلکہ امام مالک اور لیث بن سعد نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ اس عورت کو، اگر وہ لونڈی ہو، یہ مرد خرید بھی نہیں سکے گا۔ یعنی ملکِ یمین کی بنا پر بھی وہ عورت اس کے لیے حلال نہیں ہو گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا فقہاء کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے زنا کر لیا تو اس کے لیے اس سے نکاح کر لینا جائز ہے حالانکہ زنا عدت میں نکاح کرنے سے بڑھ کر حرام ہے۔ اب جب زنا کی وجہ سے وہ عورت اس پر ہمیشہ کے لیے حرام نہیں ہوتی تو شبہ کی بنا پر ہمبستری کی وجہ سے اس پر حرام نہ ہونا زیادہ معقول بات ہے۔

اسی طرح اگر کسی نے آزاد عورت سے نکاح کرنے کے بعد کسی لونڈی سے نکاح کر لیا یا دو بہنوں سے نکاح کر کے دونوں سے ہمبستری بھی کر لی تو ایسی صورت میں وہ عورت اس پر ہمیشہ کے لیے حرام نہیں ہو جائے گی۔ ٹھیک اسی طرح اگر کسی نے کسی عورت سے اس کی عدت کے دوران نکاح کر کے ہمبستری کر لی تو یہ ہمبستری یا تو شبہ کی بنا پر وطی قرار دی جائے گی یا اسے زنا کا نام دیا جائے گا چاہے جو بھی صورت ہو اس سے ہمیشہ کے لیے تحریم لازم نہیں آئے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ تمہارے نزدیک بھی بعض صورتوں میں شبہ کی بنا پر وطی اور زنا کا ارتکاب ہمیشہ کے لیے تحریم کا موجب بن جاتا ہے مثلاً ایک شخص اپنی بیوی کی ماں یا بیٹی سے ہمبستری کر لے تو ایسی صورت میں اس کی بیوی ہمیشہ کے لیے اس پر حرام ہو جائے گی اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جو مسئلہ ہمارے زیر بحث ہے اس کا اس مثال کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔

ہمارے زیر بحث تو وہ ہمبستری ہے جس میں شریک عورت ہمبستری کرنے والے مرد پر ہمیشہ

کے لیے حرام ہو جائے ایسی ہمبستری زیر بحث نہیں ہے جس میں شریک عورت کی وجہ سے کوئی دوسری عورت ہمبستری کرنے والے پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو جاتی ہے۔

ہمارے نزدیک یہ حکم تو ہر ہمبستری کے لیے ہے خواہ وہ بصورت زنا ہو، یا بصورت شبہ یا بصورت مباح لیکن معترض کو فقہ کے اصولی کتابوں میں کوئی ایسی مثال نہیں ملی جس میں ہمبستری کی بنا پر شریک عورت ہمیشہ کے لیے اس مرد پر حرام ہو گئی ہو۔ اس بنا پر معترض کا قول کتب اصول سے خارج ہے اور اقوالِ سلف سے بھی اس لیے کہ حضرت عمرؓ نے اس مسئلے میں حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔

رہ گئی یہ بات کہ حضرت عمرؓ نے اس کے مہر کی رقم کو بیت المال کے حوالے کرنے کا حکم دیا تھا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ نے اسے ناجائز ذریعے سے حاصل ہونے والا مہر قرار دیا تھا ایسی صورت میں اس رقم کا صدقہ کر دینا ضروری ہوتا ہے۔ اس لیے اسے بیت المال کے حوالے کرنے کا حکم دیا۔ پھر اس معاملے میں حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کر لیا۔

مہر کی رقم کے متعلق حضرت عمرؓ کے طریق کار کی مشابہت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول اس روایت کے ساتھ ہے کہ آپ کے سامنے ایک ایسی بکری کا بھنا ہوا گوشت پیش کیا گیا جسے اس کے مالک کی اجازت کے بغیر لے لیا گیا تھا۔ آپ نے جب اسے کھانا چاہا تو وہ حلق سے نیچے نہیں اترا، آپ نے فوراً فرمایا کہ بکری مجھے بتا رہی ہے کہ اسے ناحق پکڑ لیا گیا تھا۔ لوگوں نے آپ کو جب بتایا کہ مالک کی اجازت کے بغیر اسے پکڑ لیا گیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اسے قیدیوں کو کھلا دو۔

ہمارے نزدیک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ یہ بکری اس شرط پر پکڑنے والوں کی ہو جاتی کہ وہ اس کی قیمت کا تاوان بھر دیتے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے صدقہ کر دینے کا حکم دے دیا اس لیے کہ اسے ناجائز طریقے سے حاصل کیا گیا تھا، اور ابھی تک انہوں نے اس کی قیمت مالک کو ادا نہیں کی تھی۔

سلیمان بن یسار سے مروی ہے کہ زیر بحث عورت کا مہر بیت المال میں رکھا جائے گا۔

سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی اور زہری کا قول ہے کہ حضرت علیؓ سے منقول روایت کے مطابق مہر کی رقم عورت کو مل جائے گی۔ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ نے اس پر اتفاق کیا تھا کہ ان دونوں کو حد نہیں لگے گی۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے عدت کے

دوران نکاح کرلیا تو ان پر حد واجب نہیں ہوگی خواہ انہیں تحریم نکاح کا علم بھی ہو۔

کیونکہ زیر بحث مثال میں عورت کو اس کا علم تھا کہ وہ عدت میں ہے یہی وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے اسے کوڑوں کی سزا دی اور اس کا مہر بیت المال میں جمع کروا دیا، لیکن کسی پر حد جاری نہیں کی۔ پھر اس مسئلے میں کسی صحابی نے حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کی مخالفت نہیں کی۔ اس بنار پر یہ مثال اس قاعدے کی بنیاد بن گئی کہ ہر ایسی ہمبستری جو عقدِ فاسد کی بنا پر ہو اس میں حد واجب نہیں ہوتی خواہ اس میں ملوث فریقین کو اس کا علم ہو یا نہ ہو۔

یہ مثال امام ابوحنیفہ کے اس مسئلے کے لیے بطور شاہد کے کام دے رہی ہے کہ جس شخص نے اپنی کسی محرم سے نکاح کرکے اس کے ساتھ ہمبستری کرلی تو اس پر حدّ زنار جاری نہیں ہوگی فقہار کا اس عدت کے متعلق اختلاف ہے جو کسی عورت پر دو مردوں کی وجہ سے واجب ہوگئی ہو۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر، امام مالک بروایت ابن القاسم سفیان ثوری اور اوزاعی کا قول ہے کہ ایسی صورت میں ایک عدت دونوں کے لیے کافی ہوگی۔ خواہ یہ عدت حمل کے ذریعے گذاری جائے یا حیض کے ذریعے یا مہینوں کے حساب سے۔

یہی ابراہیم نخعی کا قول ہے حسن بن الصالح، لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول ہے کہ ایسی عورت ہر مرد کے لیئے آنے والے دنوں میں علیحدہ علیحدہ عدت گزارے گی۔ پہلے قول کی صحت کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) اس کا تقاضا یہ ہے کہ جب اس عورت کو شوہر نے طلاق دے دی اور کسی اور نے شبہ کی بنا پر اس سے ہمبستری کرلی تو اس کی عدت تین قروء یعنی حیض رہے کیونکہ وہ مطلقہ تھی اور اس پر عدت واجب ہو چکی تھی۔

اب اگر ہم اس کی عدت کی مدت میں اضافہ کرتے ہیں تو اس سے ہم آیت میں ایسے معنی کا اضافہ کر دیں گے جو اس میں موجود نہیں۔ اس لیے کہ آیت نے شبہ کی بنا پر ہمبستری کی جانے والی مطلقہ اور دوسری مطلقہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔

اس پر یہ قول باری (وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ، اور تمہاری وہ عورتیں جو حیض سے مایوس ہو چکی ہیں، اگر تمھیں شک ہو تو ان کی عدت تین ماہ ہے اور وہ عورتیں بھی جنہیں حیض نہیں آیا) بھی دلالت کرتا ہے۔

یہاں بھی آیت نے اس مطلقہ کے درمیان جس سے کسی اجنبی مرد نے ہمبستری کی ہو اور ہمبستری نہ کی جانے والی مطلقہ کے درمیان فرق نہیں کیا۔ اس لیے آیت کا مقتضیٰ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں عدت کی مدت تین ماہ ہو۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُھُنَّ اَنْ یَّضَعْنَ حَمْلَھُنَّ، اور حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل ہے۔) یہاں اس میں فرق نہیں کیا گیا کہ یہ عدت ایک مرد کی وجہ سے لازم ہوئی ہے یا دو مردوں کی وجہ سے۔

اس پر اس آیت کی بھی دلالت ہو رہی ہے (یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَھِلَّۃِ قُلْ ھِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) اس لیے کہ عدت اوقات مہینوں اور نئے چاندوں کے گذرنے کے حساب سے ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان تمام چیزوں کو سب لوگوں کے لیے وقت کا پیمانہ قرار دیا۔ اس لیے ضروری ہے کہ مہینے اور نئے چاند مذکورہ بالا دونوں کے لیے وقت کا پیمانہ ہوں اس لیے کہ آیت کا عموم اس کا متقاضی ہے۔

نیز اس امر پر سب کا اتفاق بھی دلالت کرتا ہے کہ پہلے مرد کے لیے اس عورت سے عقد نکاح جائز نہیں جب تک اس کی وجہ سے عائد ہونے والی عدت ختم نہ ہو جائے۔ اس سے ہمیں یہ معلوم ہوا کہ وہ عورت پہلی عدت کے ساتھ ساتھ دوسرے مرد کی وجہ سے عائد ہونے والی عدت بھی گذار رہی تھی۔ اس لیے کہ دوسرے مرد کی وجہ سے عائد ہونے والی عدت اسے اس سے شادی کرنے سے روک نہیں رہی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اسے اس لیے روک دیا گیا تھا کہ اس کی وجہ سے عائد ہونے والی عدت کے پیچھے ایک اور شخص کی وجہ سے عائد ہونے والی عدت آ رہی تھی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ جائز ہے کہ پہلا شوہر اس سے نکاح کر لے اور پھر دوسرے شخص کے لیے عدت گذارنے کی جگہ پر عورت کے پہنچنے سے قبل اس کا انتقال ہو جائے۔ اس صورت میں دوسرے شخص کی عدت اس پر لازم نہیں ہو گی۔

اگر عورت اس حالت میں اس دوسرے کی بھی عدت نہ گذار رہی ہوتی تو عقدِ نکاح ممنوع نہ ہوتا۔ اس لیے کہ ایسی عدت جو مستقبل میں واجب ہونے والی ہو وہ گذرے ہوئے عقد کو رفع نہیں کر سکتی۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کر رہی ہے کہ حیض، حمل سے رحم کے خالی ہونے کا نام ہے جب پہلے مرد نے اسے طلاق دے دی اور دوسرے نے حیض آنے سے قبل شبہ کی بنا پر اس سے وطی کر لی پھر اسے تین حیض آ گئے تو اس سے استبراء رحم ہو گیا اور یہ بات تو محال ہے کہ پہلے

شخص کے حمل سے استبراء دوسرے شخص کے حمل سے استبراء سے مختلف ہو۔ اس لیے ضروری ہو گیا کہ تین حیض کے ساتھ ہی دونوں شخصوں کی وجہ سے لازم ہونے والی عدت گذر جائے۔

اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ جس شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے کر اسے علیحدہ کر دیا پھر عدت میں شبہ کی بنا پر اس سے وطی کر لی تو اس پر اب دو عدت واجب ہو گی ایک عدت تو وطی کی بنا پر اور دوسری عدت ان ایام پر مشتمل ہو گی جو پہلی عدت سے باقی رہ گئے ہوں اس میں کوئی فرق نہیں ہو گا کہ یہ عدت ایک مرد کی وجہ سے لازم ہوئی یا دو مردوں کی وجہ سے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تمہاری بیان کردہ صورت میں یہ ایک مرد کا حق تھا جو واجب ہوا جبکہ زیر بحث صورت میں واجب ہونے والا حق دو مردوں کا تھا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایک مرد یا دو مردوں سے کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ اگر ایک مرد کے دو حق واجب ہو جائیں تو ان دونوں کو اس ایک مرد کے سپرد کرنا اسی طرح واجب ہے جس طرح ان دونوں کو دو حقداروں کے سپرد کرنا واجب ہے۔

دیکھیئے قرضوں کی ادائیگی کے اوقات، حج کے مواقیت، اجاروں کے اوقات اور ایلاء کی مدتوں کے لحاظ سے ایک شخص یا دو شخصوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا۔ کیونکہ ایک ہی وقت کے گذرنے کے ساتھ دونوں میں سے ہر شخص اپنا حق حاصل کر لیتا ہے۔ اور اس طرح ایک کے جو مہینے ہوتے ہیں بعینہٖ دوسرے کے لیے بھی وہی ہوتے ہیں۔

ابوالزناد نے سلیمان بن یسار کے واسطے سے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ جس عورت نے عدت میں نکاح کر لیا آپ نے اسے دونوں شخصوں کی عدت گذارنے کا حکم دیا تھا۔ اس روایت کا ظاہر اس بات کا متقاضی ہے کہ ان دونوں شخصوں کے لیئے اس عورت نے ایک ہی عدت گذاری۔

زہری نے سلیمان بن یسار کے واسطے سے حضرت عمرؓ سے یہ روایت کی ہے کہ وہ عورت پہلی عدت کے باقی ماندہ دن گذارے گی اور اس کے بعد دوسرے شخص کی وجہ سے لازم ہونے والی عدت گذارے گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ایسی کوئی بات نہیں جس سے یہ معلوم ہو کہ وہ دوسرے شخص کی وجہ سے لازم ہونے والی عدت مستقبل میں گذارے گی۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس روایت کو باقی ماندہ عدت پر محمول کیا جائے تاکہ یہ روایت ابوالزناد کی روایت کے موافق ہو جائے۔ واللہ اعلم۔

مُطلّقہ کے متعہ کا بیان

قولِ باری ہے (لَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِیْضَةً وَّ مَتِّعُوْهُنَّ ۔ تم پر کچھ گناہ نہیں اگر اپنی عورتوں کو طلاق دے دو قبل اس کے کہ ہاتھ لگانے کی نوبت آئے یا مہر مقرر ہو اس صورت میں انہیں کچھ نہ کچھ دینا ضرور چاہیئے) مفہوم کے لحاظ سے عبارت اس طرح ہے "مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ وَلَمْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِیْضَةً" (جب تک ہم نے انہیں ہاتھ نہ لگایا ہو اور ان کے لیے کوئی مہر مقرر نہ کی ہو)۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اس آیت پر اس قولِ باری کا لطف ہے (وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ وَ قَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِیْضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ ، اور اگر تم نے انہیں طلاق دے دی جبکہ تم نے ان کے لیے مہر مقرر کی ہو تو مقرر شدہ رقم کا نصف ادا کرو)۔

اگر پہلی آیت کا مفہوم یہ ہوتا کہ " مالم تمسوهن وقد فرضتم لهن فریضة او لم تفرضوا " (جب تک کہ تم نے انہیں ہاتھ نہ لگایا ہو جبکہ تم نے ان کے لیئے مہر مقرر کر دی ہو یا نہ مقرر کی ہو) تو اس پر اس مطلقہ کا عطف نہ ہوتا جس کے لیے مہر کی رقم مقرر کر دی گئی ہو۔ یہ تشریح اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آیت زیر بحث میں حرف ' اَوْ ' بمعنی ' واؤ ' ہے اور بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے۔

قولِ باری ہے (وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا ، آپ ان میں سے کسی گنہگار یا ناشکرے کی بات نہ مانیں) اس کا معنی ہے " نہ کسی گنہگار کی اور نہ ہی کسی ناشکرے کی " اسی طرح قولِ باری ہے (وَاِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ ، اور اگر تم بیمار ہو یا سفر پر ہو یا تم سے کوئی قضائے حاجت سے فارغ ہوا ہو......) اس کا معنی یہ ہے " تم میں سے کوئی شخص قضائے حاجت سے فارغ ہوا ہو درانحالیکہ تم مریض اور مسافر ہو۔ اسی طرح قولِ باری (وَاَرْسَلْنٰهُ اِلٰى مِائَةِ اَلْفٍ اَوْ یَزِیْدُوْنَ) اور ہم نے اسے

یعنی حضرت یونس علیہ السلام کو، ایک لاکھ یا اس سے زائد لوگوں کی طرف رسول بنا کر بھیجا) اس کا معنی ہے "ایک لاکھ اور اس سے زائد" ان مثالوں سے اس بات کی وضاحت ہو گئی کہ لغت میں حرف اَوْ کا حرف واؤ کے معنی میں استعمال موجود ہے۔ جب حرف 'او' منفی فقرے میں موجود ہوتا ہے تو اس صورت میں اس کا حرف 'واؤ' کے معنی میں استعمال زیادہ واضح ہوتا ہے۔

اس کی ایک مثال یہ قولِ باری ہے (وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا) چونکہ اس حرف کا نفی پر دخول ہوا ہے اس لیے یہاں (أَوْ كَفُورًا) کا معنی "وَلَا كَفُورًا" ہے۔ ایک اور مثال یہ قولِ باری ہے (وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ) اور گائے اور بکری کی چربی بھی ہم نے ان پر حرام کر دی تھی بجز اس کے جو ان کی پیٹھ یا ان کی آنتوں سے لگی ہوئی ہو یا ہڈی سے لگی رہ جائے۔

ان تمام مواقع میں حرف 'او' بمعنی واؤ ہے اس لیے ضروری ہے کہ قولِ باری (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً) میں بھی حرف 'او' کو حرف واؤ کے معنی میں لیا جائے کیونکہ نفی پر اس کا دخول ہوا ہے۔ اس بنا پر متعہ یعنی مطلقہ کو طلاق کے بعد ساز و سامان دینے کے وجوب کی دو شرطیں ہیں اوّل عدم مسیس یعنی ہاتھ نہ لگایا ہو اور مہر مقرر نہ کیا ہو۔

یعنی ان دونوں باتوں کی بیک وقت موجودگی پر وجوب متعہ لازم آتا ہے۔ یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو ہمبستری سے قبل حالتِ حیض میں بھی طلاق دے سکتا ہے۔ کیونکہ آیت میں طلاق کی مطلقاً اباحت ہے اور یہ تفصیل نہیں ہے کہ طلاق حالت طہر میں دی جائے حیض میں نہ دی جائے۔

وجوبِ متعہ کے متعلق سلف اور فقہاء امصار کے درمیان اختلاف ہے۔ حضرت علی سے مروی ہے کہ مطلقہ کو متعہ دیا جائے گا۔ زہری کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ ہر مطلقہ کو متعہ دیا جائے گا البتہ اسے نہیں دیا جائے گا جس کے لیے مہر کی رقم مقرر کر دی گئی ہو اور شوہر نے اسے ہاتھ نہ لگایا ہو۔ ایسی مطلقہ کے لیے مقررہ مہر کی نصف رقم کافی ہے۔

قاسم بن محمد سے بھی یہی مروی ہے۔ قاضی شریح، ابراہیم نخعی اور حسن بصری کا قول ہے کہ جس مطلقہ کے لیے مہر نہ مقرر کیا گیا ہو اور اسے ہمبستری سے پہلے ہی طلاق دے دی گئی ہو اسے متعہ لینے یا نہ لینے کا اختیار دیا جائے گا۔

قاضی شریح سے لوگوں نے قول باری (مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ، معروف طریقے سے متاع دو یہ متقین پر حق ہے) کے سلسلے میں متاع کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا: "ہم متقین میں شامل ہونے سے انکار نہیں کرتے" سائل نے کہا کہ "میں محتاج ہوں یعنی میں متاع نہیں دے سکتا" اس پر قاضی شریح نے جواب میں پھر مذکورہ بالا فقرہ کہا۔

حسن بصری اور ابوالعالیہ سے مروی ہے کہ ہر مطلقہ کو متاع یعنی متعہ ملے گا۔ سعید بن جبیر سے متعہ کے متعلق پوچھا گیا کہ آیا یہ تمام لوگوں پر واجب ہے، انہوں نے جواب میں کہا "نہیں، متقین پر واجب ہے" ابن ابی الزناد نے کتاب البیعۃ میں اپنے والد سے روایت کی ہے کہ لوگ مطلقہ کو متاع دینا واجب نہیں سمجھتے تھے۔ لیکن اللہ کی طرف سے یہ خصوصیت اور فضیلت جسے حاصل ہو جائے۔

عطاء نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کے لیے مہر مقرر کر دے اور ہاتھ لگانے سے پہلے اسے طلاق دے دے تو اب اسے متعہ یا متاع کے سوا اور کچھ نہیں ملے گا۔ محمد بن علی کا قول ہے کہ متعہ اس مطلقہ کو ملے گا جس کے لیے مہر مقرر نہ کیا گیا ہو اور جس کے لیے مہر مقرر کر دیا ہو اسے متاع نہیں ملے گا۔

محمد بن اسحاق نے نافع سے روایت کی کہ حضرت ابن عمرؓ مطلقہ کے لیے متعہ واجب نہیں سمجھتے تھے، البتہ اس مطلقہ کو متعہ دینا واجب خیال کرتے تھے جس کے ساتھ کسی معاوضے پر نکاح کیا گیا ہو اور ہمبستری سے پہلے ہی اسے طلاق مل گئی ہو۔

معمر نے زہری سے روایت کی ہے کہ متعہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک متعہ وہ ہے جس کا فیصلہ سلطان کرتا ہے۔ اور دوسرا وہ جو متقین پر لازم ہوتا ہے جس شخص نے اپنی بیوی کو مہر مقرر کرنے اور ہمبستری کرنے سے قبل طلاق دے دی اس سے متعہ وصول کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کے ذمے مہر کی رقم واجب نہیں ہوتی۔ اور جس نے ہمبستری کرنے یا مہر مقرر کرنے کے بعد طلاق دے دی ہو تو اس پر متعہ حق یعنی لازم ہے۔

مجاہد سے بھی یہی منقول ہے۔ متعہ کے متعلق سلف کے یہ اقوال منقول ہیں۔ فقہائے امصار میں سے امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، اور زفر کا قول یہ ہے کہ جس مطلقہ کو ہاتھ لگانے اور ہمبستری کرنے سے پہلے طلاق مل گئی ہو اسے متعہ دینا واجب ہے اگر ہمبستری ہو گئی ہو تو اسے بھی متعہ ملے گا لیکن مرد کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

یہی سفیان ثوری، حسن بن صالح اور اوزاعی کا قول ہے تاہم امام اوزاعی کا قول ہے کہ اگر

زوجین میں سے ایک مملوک ہو تو متعہ واجب نہیں ہو گا خواہ شوہر نے ہمبستری سے قبل طلاق دے دی ہو اور اس کے لیے مہر بھی مقرر نہ کیا ہو۔

ابن ابی لیلیٰ اور ابو الزناد کا قول ہے کہ متعہ واجب نہیں ہے۔ مرد اگر چاہے تو متعہ دے دے اگر نہ چاہے تو نہ دے اسے مجبور نہیں کیا جائے گا۔ ان دونوں فقہاء نے اس مسئلے میں مدخول بہا اور غیر مدخول بہا کے درمیان اور اسی طرح مہر کی رقم مقرر ہونے کی صورت اور نہ ہونے کی صورت کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ کسی کو متعہ دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا خواہ اس نے مہر کی رقم مقرر کی ہو یا نہ کی ہو اور خواہ اس نے ہمبستری کی ہو یا نہ کی ہو۔ متعہ دینا ایک ایسا فعل ہے جسے کر لینا چاہیئے۔ اس پر کسی کو مجبور نہیں کیا جائے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ لعان کی صورت میں عورت کو کسی حال میں بھی متعہ نہیں دیا جائے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ ہر مطلقہ کے لیئے متعہ واجب ہے۔ اسی طرح ہر بیوی کے لیے بھی علیحدگی جب شوہر کی جانب سے ہوئی ہو یا اس نے علیحدگی کے عمل کو اختتام تک پہنچایا ہو۔ البتہ اگر شوہر نے اس کے لیے مہر مقرر کیا ہو لیکن دخول سے پہلے طلاق دے دی ہو اس کے لیئے متعہ واجب نہیں ہو گا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم سب سے پہلے ایجاب متعہ پر گفتگو کریں گے اور پھر ان لوگوں کے دلائل کا جائزہ لیں گے جو ہر مطلقہ کے لیے وجوب متعہ کے قائل ہیں۔ متعہ کے وجوب کی دلیل یہ قول باری ہے (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ، تم پر کوئی گناہ نہیں اگر تم عورتوں کو ہاتھ لگانے یا مہر مقرر کرنے سے پہلے طلاق دے دو، البتہ انہیں متعہ دو، خوش حال پر اس کی حیثیت کے مطابق اور تنگ دست پر اس کی حیثیت کے مطابق، نیکوکاروں پر یہ ایک حق ہے۔

ایک دوسری آیت میں فرمایا (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا. فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا، اے ایمان والو! جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو پھر انہیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو تو تمھاری طرف سے ان پر کوئی عدت نہیں جو وہ گذاریں گی، انہیں متعہ دو اور بھلے طریقے سے انہیں رخصت کر دو۔

ایک اور آیت میں فرمایا (وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ، طلاق پانے والی عورتوں کے لیے معروف طریقے سے متعہ ہے، اور یہ متقین پر ایک حق ہے۔ یہ آیات وجوب متعہ پر مشتمل ہیں، اس کی کئی وجوہات ہیں۔ اوّل قول باری (مَتِّعُوهُنَّ) میں متعہ کا امر ہے اور امر وجوب کا مقتضی ہوتا ہے۔

البتہ اگر استحباب پر دلالت قائم ہو جائے تو پھر وجوب مراد نہیں ہوتا۔ دوم قولِ باری (مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ) ایجاب کے لیے جو الفاظ استعمال ہوتے ہیں ان میں حقاً سے بڑھ کر کوئی اور لفظ تاکید کا معنی نہیں دیتا۔ سوم قولِ باری (حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ) اس کے ایجاب کی تاکید کرتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے متعہ کو احسان کی شرط قرار دیا اور ہر شخص پر لازم ہے کہ وہ نیکوکاروں میں شامل ہو۔

اسی طرح (حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ) کی دلالت وجوب پر ہو رہی ہے اور (حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) اس کے ایجاب کی تاکید ہے۔ اسی طرح قولِ باری (فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ) چونکہ امر کے صیغے پر مشتمل ہے۔ اس لیے وجوب پر دلالت کر رہا ہے۔

نیز قولِ باری (وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ) وجوب کا مقتضی ہے اس لیئے کہ اللہ تعالیٰ نے متعہ مطلقہ عورتوں کے لیے مقرر کیا ہے اور جو چیز کسی کے لیے مقرر کر دی جائے وہ اس کی ملکیت ہوتی ہے۔ اسے اس کے مطالبہ کا حق ہوتا ہے مثلاً آپ کہتے ہیں "هٰذِهِ الدَّار لِزَيْد" (یہ گھر زید کے لیے ہے) یعنی یہ زید کی ملکیت اور بوقت ضرورت اسے اس کے مطالبہ کا حق حاصل ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب اللہ تعالیٰ نے متعہ کے ایجاب کے سلسلے میں محسنین اور متقین کا خصوصیت سے ذکر کیا تو اس سے دلالت حاصل ہوئی کہ متعہ واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ اس لیے کہ واجبات کے لزوم میں محسن یا غیر محسن اور متقی یا غیر متقی میں کوئی فرق نہیں ہوتا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ محسنین اور متقین کا ذکر متعہ کے وجوب کی تاکید کے لیے ہے اور خصوصیت سے ان کے ذکر سے دوسروں پر اس کے وجوب کی نفی لازم نہیں آتی۔

اس کی مثال قولِ باری (هُدًى لِلْمُتَّقِينَ، یہ کتاب پرہیزگاروں کے لیے ہدایت کا ذریعہ ہے) ہے۔ جبکہ قرآن مجید تمام انسانوں کے لیے ذریعہ ہدایت ہے۔ چنانچہ قولِ باری ہے (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ، رمضان کا مہینہ وہ ہے جس میں

قرآن نازل کیا گیا جو تمام لوگوں کے لیے ہدایت ہے)۔

اس لیے قول باری (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) سے یہ بات واجب نہیں ہوتی کہ قرآن مجید متقین کے علاوہ دوسروں کے لیے باعث ہدایت نہیں ہے۔ ٹھیک اسی طرح قول باری (حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ) اور (حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) سے ان کے علاوہ دوسروں پر اس کے حق ہونے کی نفی ہو رہی ہے۔ نیز ہم محسنین اور متقین پر متعہ اس آیت کے ذریعے واجب کرتے ہیں اور ان کے علاوہ دوسروں پر قول باری (فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا) سے واجب کرتے ہیں۔

کیونکہ یہ آیت بالاتفاق سب کے لیے عام ہے۔ کیونکہ فقہائے امصار میں سے جن لوگوں نے محسنین اور متقین پر متعہ واجب کیا ہے۔ انہوں نے دوسروں پر بھی اسے واجب کیا ہے۔ معترض کے استدلال سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ متعہ کو ندب یعنی مستحب قرار نہ دے اس لیے کہ جو چیز مستحب ہوتی ہے اس میں متقی اور غیر متقی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا۔

اب جبکہ متعہ کے استحباب کے سلسلے میں متقین اور محسنین کا خصوصیت سے ذکر جائز ہے۔ حالانکہ اس معاملے میں وہ اور ان کے سوا دوسرے لوگ یکساں ہوتے ہیں تو پھر متعہ کے ایجاب کے سلسلے میں خصوصیت سے ان کا ذکر جائز ہے اور وہ اور ان کے علاوہ دوسرے لوگ اس معاملے میں یکساں ہوں گے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حیب مہر کی وجہ سے عائد ہونے والی رقموں نیز ادھار اور قرض کے تحت لین دین کی تمام صورتوں میں متعلقہ لوگوں پر رقوم واجب کرتے وقت متقین اور محسنین کا خصوصیت کے ساتھ ذکر نہیں کیا لیکن متعہ کے سلسلے میں ان کا ذکر کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ متعہ واجب نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب لفظ ایجاب تمام صورتوں میں موجود ہے تو ہمارے لیے لفظ کے مقتضیٰ کے بموجب حکم لگانا ضروری ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے متعہ کے سلسلے میں جن لوگوں پر لفظ حق کے ساتھ وجوب کا اطلاق کیا تو اس کی تاکید کی خاطر تقویٰ اور احسان کے ذکر کے ساتھ ایسے لوگوں کی تخصیص کر دی۔

اب تاکید کی صورتیں مختلف ہوتی ہیں۔ ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ تقویٰ اور احسان کی شرطوں کے ساتھ مقید ذکر کے ساتھ تاکید کا معنی پیدا کیا جاتا ہے۔ دوسری صورت میں لفظ ادا کی تخصیص

کے ساتھ ایسا کیا جاتا ہے مثلاً قولِ باری ہے (وَاٰتُوا النِّسَاءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً) اور عورتوں کے مہر خوش دلی کے ساتھ فرض جانتے ہوئے ادا کرو) نیز قولِ باری ہے (فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ جس پر بھروسہ کیا گیا ہے اسے چاہیئے کہ امانت ادا کردے اور اللہ اپنے رب سے ڈرتا رہے) کسی صورت میں گواہ مقرر کرنے اور رھن رکھنے کا حکم دے کر یہ معنی پیدا کیا جاتا ہے۔ اس لیے تاکید کے لفظ سے ایجاب کی نفی پر کس طرح استدلال کیا جا سکتا ہے۔ ایک اور پہلو سے دیکھیے ہمیں یہ بات نظر آتی ہے کہ عقد نکاح میں بدل واجب کرنا ضروری ہوتا ہے بشرطیکہ وہ بدل مقررہ مہر کی صورت میں ہو اور اگر یہ نہ ہو تو پھر مہر مثل ہوتا ہے۔ پہلی صورت میں جبکہ مہر کی رقم مقرر ہو۔ ہمبستری سے پہلے ہی اگر طلاق وارد ہو جائے تو بضع (یعنی تلذذ جنسی کے حصول کے لیے اعضائے نسوانی پر قدرت) بدل کا ضرور مستحق ہوتا ہے۔

اس لحاظ سے نکاح دوسرے تمام عقود سے جدا ہے۔ اس لیے کہ فروخت شدہ چیز کا فروخت کنندہ کی ملکیت میں واپس آجانا پورے ثمن یعنی قیمت کے سقوط کو واجب کر دیتا ہے۔ دوسری طرف ہمبستری سے قبل طلاق کی وجہ سے عورت کے بضع سے شوہر کے حق کا سقوط اسے کسی نہ کسی بدل کے استحقاق سے خارج نہیں کرتا اور یہ بدل مقررہ مہر کا نصف ہوتا ہے۔ اس لیے اگر عقد نکاح میں مہر مقرر نہ ہو تو اس صورت میں بھی بضع کو بدل کا مستحق ٹھہرا کر اسے کچھ نہ کچھ دیا جائے گا۔

ان دونوں صورتوں میں جو مشترک بات ہے وہ یہ کہ دونوں میں ہمبستری سے قبل ہی طلاق ہو گئی ہے۔ ایک اور پہلو بھی ہے کہ مہر مثل کا استحقاق عقد نکاح کے ساتھ ہی ہو جاتا ہے اور متعہ مہر مثل کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ اس لیے اس کا وجوب اسی طرح ضروری ہے جس طرح مقرر شدہ مہر کے نصف کا وجوب لازمی ہوتا ہے جب اسے دخول سے پہلے طلاق ہو جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مہر تو نقدی یعنی دراہم و دنانیر اور روپوں پیسوں کی صورت میں ہوتا ہے۔ جبکہ متعہ جنس یعنی کپڑوں وغیرہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ متعہ بھی ہمارے نزدیک درہم و دینار کی شکل میں ہوتا ہے۔ اگر شوہر اسے نقدی کی شکل میں متعہ دے دیتا ہے تو اسے کسی اور شکل میں متعہ دینے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔

ہم نے یہ جو کہا ہے کہ متعہ مہر مثل کا بعض حصہ ہوتا ہے۔ یہ امام محمد کے مسلک کے مطابق درست ہے۔ اس لیے کہ ان کا قول یہ ہے کہ اگر شوہر نے بیوی کو مہر مثل کے بدلے رہن رکھ دیا اور اسے ہمبستری سے قبل طلاق دے دی تو اب رہن متعہ کے بدلے ہوگا اور رہن کا حبس اسی متعہ

کے بدلے میں سمجھا جائے گا۔ اگر رہن ہلاک ہو جائے تو اس کے ساتھ متعہ بھی جاتا رہے گا۔

لیکن امام ابو یوسف کے نزدیک یہ رہن متعہ کے بدلے نہیں ہوتا ہے۔ اس لیے اگر رہن ہلاک ہو جائے تو اس کے ساتھ کوئی چیز ہلاک نہیں ہو گی اور شوہر پر متعہ واجب رہے گا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ امام ابو یوسف متعہ کو مہر مثل کا ایک حصہ نہیں سمجھتے لیکن انہوں نے ظاہر قرآن کے مقتضیٰ کے بموجب اور اس استدلال کے مطابق شوہر پر متعہ واجب کیا ہے کہ ہمبستری سے قبل طلاق مل جانے پر بضع کو کوئی نہ کوئی بدل ملنا چاہیئے۔ اور یہ کہ خواہ عقد نکاح میں مہر کی مقدار مقرر کی گئی ہو۔ یا نہ کی گئی ہو اس سے اس حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ کیونکہ ملک بضع کا حصول کسی بدل کے بغیر جائز نہیں ہے۔ اس لیے عقد نکاح کے وقت مہر کی رقم مقرر نہ کرنے کی صورت میں مہر مثل کا اسی طرح وجوب ہو جاتا ہے جس طرح مقرر شدہ مہر کا ہو جاتا ہے۔

اس لیے دخول سے پہلے طلاق مل جانے پر بضع کے بدل کے طور پر ان دونوں صورتوں کے حکم کا یکساں ہونا ضروری ہے اور یہ کہ متعہ مہر مثل کے ایک حصے کا قائم مقام بن جائے گا اگرچہ متعہ مہر مثل کا ایک حصہ نہیں ہوتا۔ متعہ کا مہر مثل کے ایک حصے کے قائم مقام ہونے کی صورت بعینہ وہی ہے جس طرح کہ قیمتیں صرف شدہ چیزوں کی قائم مقام بن جاتی ہیں جس عورت کے لیے مہر مقرر کر دیا گیا ہو اور اسے ہمبستری سے قبل طلاق مل گئی ہو۔ اس کے متعلق ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ اسے نصف مہر کی جو رقم ملے گی وہی اس کا متعہ بن جائے گی اس بنا پر متعہ سے اس چیز کا نام ہو گا جس کا ہمبستری سے قبل طلاق ملنے کی صورت میں استحقاق ہو گا اور یہ بضع کا بدل بن جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب متعہ مہر مثل کے بعض حصے کا قائم مقام ہوتا ہے تو یہ مہر کا عوض ہو گا اور مہر کا عوض طلاق سے پہلے واجب نہیں ہوتا تو یہ طلاق کے بعد بھی واجب نہیں ہو گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ متعہ مہر مثل کا بدل ہے اگرچہ وہ اس کا قائم مقام مانا جاتا ہے۔ ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ قیمتیں صرف شدہ چیزوں کا بدل بن جاتی ہیں بلکہ جب یہ قیمتیں ان چیزوں کی قائم مقام بن جاتی ہیں تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ گویا قیمتیں ہی چیزیں ہیں۔

دیکھیے جب مشتری کوئی چیز خرید لیتا ہے تو اس چیز پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کے لیے جائز نہیں ہوتا کہ وہ بیع یا اور کسی وجہ سے اس چیز کا بدل لے لے۔ اس چیز کو اگر کسی صارف نے صرف کر لیا ہو تو مشتری اس صارف سے اس چیز کی قیمت وصول کرے گا۔ کیونکہ قیمت ہی اب اس چیز کی قائم مقام بن جائے گی۔ گویا قیمت ہی اب وہ چیز ہے اس میں عوض کا مفہوم شامل

نہیں ہوتا۔ اس لیے متعہ کی صورت میں بھی عوض کا مفہوم شامل نہیں ہوگا۔
بلکہ یہ بضع کے بدل کے طور پر لازم ہونے والے مہر مثل کے بعض حصے کا قائم مقام بن جائے گا جس طرح کہ مقررہ مہر کا نصف طلاق کی صورت میں بضع کا بدل بن جاتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ متعہ اگر بضع کے بدل کے طور پر لازم ہونے والے مہر مثل کے بعض حصے کے قائم مقام ہوتا تو عورت کی حیثیت کے لحاظ سے اس کا اعتبار کرنا ضروری ہوتا جس طرح کہ مہر مثل میں ہوتا ہے اس میں شوہر کی حیثیت کا اعتبار نہیں ہوتا۔
لیکن جب اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول (وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ) سے مرد کی حیثیت کے اعتبار کو واجب قرار دے دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ متعہ بضع کا بدل نہیں ہوتا تو یہ طلاق کا بدل بھی نہیں بن سکتا کیونکہ بضع کو متعہ کا حصول طلاق کی بنا پر ہوتا ہے۔
اس لیے یہ جائز نہیں کہ متعہ کا استحقاق اس چیز کے بدل کے طور پر ہو جو اسے یعنی بضع کو حاصل کرنے والا ہو۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ متعہ کسی چیز کا بدل نہیں ہوتا اور جب بدل نہیں ہوتا تو یہ واجب بھی نہیں ہو سکتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کا یہ قول درست نہیں ہے کہ متعہ میں مرد کی حیثیت کا اعتبار کیا جاتا ہے عورت کی حیثیت کا نہیں۔ کیونکہ ہمارے متاخرین فقہاء کا اس کے متعلق اختلاف رائے ہے۔
ہمارے شیخ ابوالحسن رحمہ اللہ کہا کرتے تھے کہ اس میں عورت کی حیثیت کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔ اس صورت میں آیت کے خلاف کوئی بات نہیں ہوگی کیونکہ ہم اس کے ساتھ مرد کی حیثیت کا اعتبار کر کے آیت کے حکم پر عمل پیرا ہیں۔ ہمارے بعض فقہاء کا قول ہے کہ اس میں مرد کی حیثیت کا اعتبار کیا جائے گا عورت کی حیثیت کا نہیں۔ لیکن اس قول پر بھی معترض کا اعتراض لاحق ہوتا ہے کیونکہ اس کا کہنا یہ ہے کہ مہر مثل کے سلسلے میں عورت کی حیثیت کا اس حالت میں اعتبار واجب ہوتا ہے جب شوہر کو ملک بضع حاصل ہوتا ہے یعنی ہمبستری کے ذریعے یا موت کے ذریعے جو اس لحاظ سے ہمبستری کی قائم مقام ہوتی ہے کہ اس سے پورے مہر کا استحقاق ثابت ہو جاتا ہے۔
اس لیے مہر مثل بمنزلہ تلف کردہ چیزوں کی قیمتوں کے ہو جائے گا جن کا اعتبار ان چیزوں کی اپنی ذات کے لحاظ سے کیا جاتا ہے جبکہ متعہ ہمارے نزدیک اسی وقت واجب ہوتا ہے

جب مرد کی طرف سے کسی سبب کی بنا پر بضع سے اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے اور ابھی ہمبستری یا ہمبستری کے قائم مقام کوئی بات پیش نہیں آئی ہوتی۔ اس لیے متعہ کے سلسلے میں عورت کی حیثیت کا اعتبار واجب نہیں ہوتا۔

کیونکہ بضع زوج کو حاصل نہیں ہوا بلکہ شوہر کی طرف سے کسی سبب کی بنا پر عورت کو ہی حاصل رہا اور ہمبستری کا حکم بھی ثابت نہیں ہوا۔ اس لیے متعہ میں مرد کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا عورت کا نہیں نیز اگر ہم معترض کا یہ قول تسلیم کرلیں کہ متعہ کسی چیز کا بدل نہیں ہوتا تو یہ بات اس کے وجوب سے مانع نہیں ہے۔ کیونکہ نان و نفقہ کی مثال میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ کسی چیز کا بدل نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بضع کا بدل مہر ہے اور مرد عقدِ نکاح کے ساتھ ہی اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ اب رہ گئی ہمبستری اور تلذذ جنسی تو وہ صرف اپنے ملک میں تصرف کی ایک صورت ہوتی ہے اور کسی کا اپنے ملک میں تصرف اس پر کسی بدل کو واجب نہیں کرتا لیکن یہ بات نان و نفقہ کے وجوب کے لیے بھی مانع نہیں ہے۔

اسی بنا پر نص کتاب اور اتفاق امت کی رو سے ایک شخص پر اس کے باپ اور اس کے نابالغ بچے کا نفقہ واجب ہوتا ہے۔ حالانکہ یہ کسی چیز کا بدل نہیں ہوتا اور بدل نہ ہونا اس کے وجوب کے لیے مانع بھی نہیں ہوتا۔ اسی طرح زکوٰۃ اور کفارہ کی تمام صورتیں کسی چیز کا بدل نہیں ہوتیں حالانکہ یہ واجب ہوتی ہیں۔

اس بنا پر متعہ کے بدل نہ ہونے کو اس کے ایجاب کی نفی کے لیے دلیل بنانا غفلت کی نشانی ہے نیز یہ بات بھی اپنی جگہ موجود ہے کہ متعہ کے سلسلے میں مرد اور عورت کی حیثیتوں کا اعتبار دراصل متعہ کی مقدار سے تعلق رکھنے والی بحث ہے اور ظاہر ہے کہ اس بحث کا متعہ کے ایجاب سے کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ ہی اس کی نفی سے۔

نیز اس میں یہ پہلو بھی ہے کہ اگر متعہ واجب نہ ہوتا تو اس کی مقدار کا تعین قولِ باری (عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ) کی بنا پر مرد کی حیثیت کے مطابق نہ ہوتا۔ کیونکہ جو چیز واجب نہیں ہوتی اس کا اعتبار مرد کی حیثیت کے لحاظ سے نہیں ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اسے اختیار ہوتا ہے کہ خوشحالی اور تنگ دستی میں وہ اس چیز کے متعلق جو رویہ اپنانا چاہے اپنا سکتا ہے۔

اب جب اللہ تعالیٰ نے مرد کی حیثیت کی روشنی میں اس کی مقدار کے تعین کا حکم دیا اور

اسے مطلق نہیں رکھا کہ مرد جو چاہے کرے تو یہ چیز متعہ کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ اس استدلال میں یہ صلاحیت بھی موجود ہے کہ یہ اس زیر بحث مسئلہ میں ابتدائی دلیل کا کام دے۔

اس قائل کا یہ بھی کہنا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ (عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ) تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ متعہ اس تنگ دست پر واجب ہی نہ ہو جو کسی چیز کا مالک نہیں ہے اور جب اسے لازم نہیں ہوگا تو خوش حال پر بھی واجب نہیں ہوگا۔ اور جو شخص تنگ دست پر متعہ واجب کرے گا وہ ظاہر کتاب کے دائرے سے خارج قول کا قائل ہوگا کیونکہ جس شخص کے پاس کوئی مال نہیں ہوگا آیت اس پر متعہ کے وجوب کا تقاضا نہیں کرے گی اس لیے کہ اس کے پاس مال ہی نہیں ہے کہ اس کی مقدار کا تعین کیا جاسکے۔ اس لیے یہ جائز ہی نہیں ہے کہ ہم متعہ کو اس کے ذمے دین قرار دیں اور نہ ہی وہ اس متعہ کے لزوم کا مخاطب ہی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا قائل کا یہ قول آیت کے معنی سے اس کے غفلت کی نشانی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ خوشحال پر اس کے مال کی مقدار متعہ ہے اور تنگدست پر اس کے مال کی مقدار بلکہ اللہ تعالیٰ نے تو یہ فرمایا (عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ) اس لیے تنگ دست کی جو حیثیت ہوگی اس کے مطابق متعہ کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ حیثیت یہ ہے کہ اس کے ذمہ متعہ کا ثبوت ہو جائے گا یہاں تک کہ مال اس کے ہاتھ آجائے گا تو وہ اسے ادا کر دے گا۔

جیسا کہ دوسری جگہ ارشاد باری ہے (وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ) اللہ تعالیٰ نے معروف طریقے سے بچے کے باپ پر دودھ پلانے والی کا کھانا اور کپڑا واجب کر دیا اور اگر وہ تنگ دست ہوتا کہ اس کی ملکیت میں کوئی چیز نہ ہوتی پھر بھی وہ آیت کے حکم سے خارج نہ ہوتا کیونکہ اس کے اوپر ایک ذمہ داری ہے جس کے تحت نفقہ واجب ہوا ہے۔ یہاں تک کہ اسے جب یہ حاصل ہو جائے گا وہ اس کی ادائیگی کر دے گا۔

متعہ اور تمام دوسرے حقوق کے سلسلے میں جو انسان کے ذمے واجب ہوتے ہیں اور یہی ذمہ اعیان کی طرح ہوتا ہے۔ تنگ دست کا بھی یہی حکم ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ تنگ دست کو اس مال کے بدلے خرید لینا جائز ہے جو اس کے ذمے ہو یہاں عین کے بدل کے سلسلے میں ذمہ عین کے قائم مقام بن گیا۔ اسی طرح تنگ دست اور مفلوک الحال شوہر کا ذمہ شرعی لحاظ سے درست اور صحیح ذمہ ہے جس میں متعہ کا اثبات اسی طرح درست ہے جس طرح تمام نفقات

اور دیون کا اثبات درست ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت میں مہر مقرر کیئے بغیر نکاح کے جواز پر دلالت موجود ہے اس لیئے کہ اللہ تعالیٰ نے طلاق کی صحت کا حکم لگا دیا ہے خواہ مہر مقرر نہ بھی ہو اور طلاق تو صرف نکاح صحیح پر ہی واقع ہوتی ہے۔ آیت میں یہ مفہوم بھی موجود ہے کہ اگر شوہر نے نکاح میں مہر نہ ہونے کی شرط لگا دی ہو تو اس سے نکاح فاسد نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ آیت میں جب مہر سے سکوت اور مہر مقرر نہ کرنے کی شرط کے درمیان فرق نہیں کیا گیا ہے تو آیت کے حکم کا اطلاق دونوں صورتوں پر ہوگا۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر مرد نے نکاح میں مہر نہ ہونے کی شرط لگا دی تو اس کا نکاح فاسد ہوگا۔ اگر دخول ہو جائے تو نکاح کی صحت کا حکم لگا دیا جائے گا اور عورت کو مہر مثل مل جائے گا زیر بحث آیت نے جواز نکاح کا فیصلہ دے دیا ہے اور اگر اس نے مہر نہ ہونے کی شرط لگا بھی دی تو یہ بات مہر نہ مقرر کرنے سے بڑھ کر نہیں ہے۔ اب اگر مہر مقرر نہ کرنا عقد نکاح کے لیئے قادح نہیں ہے تو عدم مہر کی شرط بھی اس کے لیے قادح نہیں ہو سکتی

ہمارے اصحاب نے یہ کہا ہے کہ متعہ مدخول بہا کے لیے واجب نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ متعہ ملک بضع کا بدل ہوتا ہے اور یہ بات درست نہیں ہے کہ عورت دو بدل کی مستحق قرار دی جائے جب دخول یا ہمبستری کے بعد عورت مقررہ مہر یا مہر مثل کی مستحق ہو جاتی ہے تو اب یہ جائز نہیں کہ اس کے ساتھ متعہ کی بھی مستحق ٹھہرائی جائے۔

نیز فقہائے امصار کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دخول سے پہلے طلاق یافتہ عورت وجوب کے طور پر متعہ کی مستحق نہیں ہوتی بشرطیکہ اس کے لیے نصف مہر کا وجوب ہو چکا ہو۔ یہ بات دو طرح سے ہمارے دعوے کی صحت پر دلالت کر رہی ہے اول یہ کہ جب عورت مہر کے بعض حصے کے وجوب کے ساتھ متعہ کی مستحق نہیں ہوتی تو پورے مہر کے وجوب کی صورت میں اس کا مستحق نہ ہونا اولیٰ ہوگا۔ دوم یہ کہ اس میں یہ مفہوم موجود ہے کہ وہ مہر کے کچھ حصے کی مستحق ہو چکی ہے اور یہی مفہوم مدخول بہا میں بھی موجود ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مہر کے کسی حصے کے عدم وجوب کی صورت میں جب متعہ واجب ہو گیا تو مہر کے استحقاق کی صورت میں متعہ کا وجوب اولیٰ ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ پھر یہ چاہیئے کہ نصف مہر کے وجوب کی صورت میں بھی وہ متعہ کی مستحق قرار پائے۔ کیونکہ اس صورت

بس بھی مہر کے ایک حصے کے عدم وجوب کی بنا پر متعہ واجب ہوگا۔

نیز اس میں یہ پہلو ہے کہ عورت مہر کے فقدان کی صورت میں متعہ کی مستحق ہوتی ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ ملک بضع طلاق سے پہلے اور طلاق کے بعد بدل سے خالی نہیں ہوتا۔ اب جب مہر واجب نہیں ہوا تو متعہ واجب ہوگیا اور جب وہ ایک اور بدل کی مستحق ہوگئی تو متعہ کے استحقاق کا جواز باقی نہیں رہا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قولِ باری ہے (وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) اور یہ حکم ہر قسم کی مطلقہ کے لیئے عام ہے۔ صرف وہی مطلقہ عورت اس حکم سے خارج ہوگی۔ جس کے لیے کوئی دلیل موجود ہو۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ بات اس طرح ہے البتہ یہ پہلو ضرور موجود ہے کہ لفظ متاع ہر ایسی چیز کے لیے بطور اسم استعمال ہوتا ہے جس سے فائدہ اٹھایا جا سکے۔

قولِ باری ہے (وَفَاكِهَةً وَّأَبًّا مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ، اور میوے اور چارے تمھارے اور تمھارے مویشیوں کے فائدے کے لیئے) نیز یہ قولِ باری (مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ، یہ محض چند روزہ زندگی کا تھوڑا سا لطف ہے پھر ان کا ٹھکانہ جہنم ہے) اسی طرح ارشاد ہے (إِنَّمَا هَٰذِهِ الْحَيَوٰةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ، دنیا کی یہ زندگی تو محض چند روز کا تھوڑا سا لطف ہے) مشہور شاعر افوہ اودی کا شعر ہے

؎ انما نعمة قوم متعة   وحياة المرء ثوب مستعار

کسی قوم کی نعمت یعنی آرام و راحت گھڑی بھر کے لیے فائدہ اٹھانے کی صورت ہے اور انسان کی زندگی عاریۃً لیے ہوئے لباس کی طرح ہے۔

لفظ متعہ اور متاع ایسا اسم ہے جس کا اطلاق ہر اس چیز پر ہوتا ہے جس سے فائدہ اٹھایا جا سکے۔ اب جب ہم نے مطلقہ عورتوں کے لیے مہر یا نفقہ کی کوئی ایسی شکل واجب کر دی جس سے وہ فائدہ اٹھا سکے تو گویا آیت کے حکم سے عہدہ برا ہوگئے۔ اب ایسی مطلقہ جس کے ساتھ ہمبستری نہیں ہوئی اس کا متعہ مقررہ مہر کا نصف ہے اور جس کے لیے مہر مقرر نہ کیا گیا ہو اس کا متعہ مرد اور عورت کی حیثیتوں کے مطابق ہوگا۔

ایسی مطلقہ جو مدخول بہا ہو اس کا متعہ کبھی تو مقرر مہر ہوگا اور کبھی مہر مثل ہوگا جبکہ مہر مقرر نہ کیا گیا ہو۔ یہ سب متعہ کی صورتیں ہیں لیکن واجب نہیں ہیں اگر ہم متعہ کی ایک صورت کو واجب کریں گے

تو پھر تمام صورتوں کو واجب کرنا ضروری ہوگا کیونکہ قول باری (وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ) کا اقتضاء یہ ہے کہ اس سے مراد وہ ادنیٰ صورت ہے جس پر لفظ متعہ یا متاع کا اطلاق ہو سکے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ) طلاق کے بعد ایجاب متاع کا مقتضی ہے اور طلاق سے پہلے عورت جس مہر کی مستحق ٹھہرتی ہے۔ اس پر اس لفظ اطلاق نہیں ہو سکتا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات ایسی نہیں ہے۔ اس لیے آپ اگر یہ کہیں کہ "مطلقہ عورتوں کے لیے مہر کی وہ رقمیں ہیں جو طلاق سے پہلے ان کے لیے واجب ہو چکی تھیں" تو آپ کا یہ کہنا درست ہوگا۔ طلاق کے بعد مہر کے وجوب کے ذکر میں کوئی ایسی بات نہیں ہوئی جو طلاق سے پہلے اس کے وجوب کی نفی کرتی ہو۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو طلاق کے ذکر کے ساتھ دونوں حالتوں میں اس کے وجوب کا ذکر جائز نہ ہوتا۔

اب طلاق کے بعد اس کے وجوب کا فائدہ یہ ہے کہ اس کے ذریعے ہمیں بتا دیا گیا کہ طلاق کے ساتھ متعہ واجب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس بات کی گنجائش تھی کہ کوئی شخص یہ سوچ لے کہ طلاق واجب ہونے والی چیز کو ساقط کر دیتی ہے اس لیے طلاق کے بعد اسے واجب کر کے یہ بتا دیا کہ طلاق سے قبل اس کا وجوب بھی اسی طرح ہے۔

نیز اگر اس سے مراد وہ متعہ ہے جو طلاق کی وجہ سے واجب ہوا تو اس کی تین قسمیں ہوں گی یا تو یہ مدخول بہا کے لیے عدت کا نفقہ ہوگا یا متعہ ہوگا یا غیر مدخول بہا کے لیے مقرر شدہ مہر کا نصف ہوگا۔ ان سب کا تعلق طلاق کے ساتھ ہے۔ ہم جس طرح بیان کر آئے ہیں نفقہ پر متاع کے لفظ کا اطلاق ہوتا ہے۔

قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ وَیَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا وَّصِیَّةً لِّاَزْوَاجِھِمْ مَّتَاعًا اِلَی الْحَوْلِ غَیْرَ اِخْرَاجٍ) اس آیت میں روٹی، کپڑا اور مکان کو جو مطلقہ کے لیے واجب ہوتے ہیں متاع کہا گیا ہے۔

مہر کے ساتھ متعہ واجب نہیں ہے اس پر سب کا یہ اتفاق دلالت کرتا ہے کہ عورت طلاق سے قبل اس کا مطالبہ نہیں کر سکتی۔ اب اگر طلاق کے بعد مہر کے ساتھ متعہ واجب ہوتا تو طلاق سے قبل بھی واجب ہوتا کیونکہ متعہ ملک بضع کا بدل ہے طلاق کا بدل نہیں۔ اس لیے اس کا حکم وہی ہوگا جو مہر کا حکم ہے۔ اس بات میں متعہ اور مہر کے وجوب کے امتناع کی دلیل موجود ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ لوگ طلاق کے بعد اس مطلقہ کے لیے متعہ واجب کرتے ہیں جس

کے لیئے مہر مقرر نہ کیا گیا ہو اور نہ ہی اس سے ہمبستری کی گئی ہو اور اسے طلاق سے پہلے واجب نہیں کرتے۔ اب طلاق سے قبل اس کے وجوب کا انتفار طلاق کے بعد اس کے وجوب کے انتفار کی دلیل نہیں بن سکتا۔ مدخول بہا کے متعلق بھی ہمارا یہی قول ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ متعہ مہر مثل کا بعض حصہ ہوتا ہے کیونکہ وہ اس بعض حصے کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اور عورت کے لیے طلاق سے پہلے مہر کا مطالبہ واجب ہے اس بنا پر طلاق کے بعد بھی مہر کے بعض حصے کا مطالبہ درست ہے اور معترض چونکہ متعہ کو مہر کا بعض حصہ قرار نہیں دیتا اس لیے اس کا ایجاب یا تو ملک بضع کا بدل ہوگا یا طلاق کا۔

اگر مہر مثل کے ساتھ سا تھ یہ ملک بضع کا بدل ٹھہرا دیا جائے تو پھر ضروری ہوگا کہ طلاق سے پہلے بھی عورت اس کی مستحق بنے۔ اگر یہ ملک بضع کا بدل نہیں ہوگا تو پھر اسے طلاق کا بدل ٹھہرانا محال ہوگا جبکہ طلاق کی وجہ سے بضع کی ملکیت عورت کو حاصل ہو چکی ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم!

واجب ہونے والے متعہ کی مقدار کا بیان

قولِ باری ہے (وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ)
اور انہیں متعہ دو، خوش حال پر اس کی حیثیت کے مطابق اور تنگ دست پر اس کی حیثیت کے مطابق معروف طریقے سے متاع یعنی متعہ دو۔

اب خوش حالی اور تنگ دستی میں مرد کی حیثیت کے مطابق اس متعہ کی مقدار کا اثبات اجتہاد اور غالب گمان کی بنا پر ہوگا۔ اور مختلف زمانوں میں یہ مختلف ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کی مقدار میں دو چیزوں کی شرط لگائی ہے۔ اول یہ کہ مرد کی خوشحالی اور تنگ دستی کی روشنی میں اس کا اعتبار کیا جائے اور دوم یہ کہ اس کے ساتھ معروف طریقے کا بھی لحاظ رکھا جائے اس لیے اس میں ان دونوں باتوں کا اعتبار واجب ہے۔

جب یہ بات معلوم ہوگئی اور دوسری طرف ان دونوں حالتوں میں معروف طریقہ لوگوں کی عادات پر موقوف ہے اور عادات مختلف ہوتی ہیں اور بدلتی رہتی ہیں تو اب مختلف زمانوں میں لوگوں کی عادات کی رعایت واجب ہوگئی۔ نئے پیدا شدہ امور میں اجتہاد کی گنجائش کی یہ ایک بنیاد ہے۔ کیونکہ درج بالا حکم ایسا ہے جس کا انطباق ہماری رائے کو کام میں لاکر یعنی اجتہاد کر کے ہی ہوگا۔

ہم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ ہمارے شیخ ابوالحسن رحمہ اللہ کہا کرتے تھے کہ متعہ میں مرد کی حیثیت کے ساتھ عورت کی حیثیت کا بھی اعتبار کرنا واجب ہے۔ علی بن موسیٰ قمی نے اپنی کتاب میں اس کا ذکر کیا ہے اور یہ استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے متعہ کی مقدار کے تعین کے حکم کو دو باتوں کے ساتھ متعلق کر دیا ہے:

خوش حالی اور تنگ دستی کے لحاظ سے مرد کی حیثیت کے ساتھ اور معروف طریقے کے ساتھ

ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر ہم صرف مرد کی حیثیت کا اعتبار کرلیں اور عورت کی حیثیت کو نظرانداز کردیں تو اگر کسی کی زوجیت میں دو بیویاں ہوں ایک شریف اور دوسری گھٹیا طبقے سے تعلق رکھنے والی لونڈی۔ پھر وہ انہیں دخول سے پہلے طلاق دے دے اور ان کے لیے مہر بھی مقرر نہ کیا ہو۔

اس صورت میں یہ واجب ہوگا کہ دونوں کے لیے متعہ میں یکسانیت ہو یعنی جو متعہ شریف زادی کو ملے وہی دوسری کو بھی ملے جبکہ یہ بات لوگوں کی عادات و اخلاق کی روشنی میں نہ صرف انتہائی ناپسندیدہ ہے بلکہ غیر معروف بھی۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ متعہ کے سلسلے میں جو شخص صرف مرد کی حیثیت کا اعتبار کرتا ہے اس کا یہ قول ایک اور اعتبار سے بھی فاسد ہے۔ وہ اس طرح کہ اگر کوئی شخص انتہائی خوشحال اور شان وشوکت والا ہو اور وہ ایسی گھٹیا عورت سے شادی کرلے جس کا مہر مثل ایک دینار ہو۔

اب اگر اس نے ہمبستری کرلی تو اس کے لیے مہر مثل واجب ہوگا کیونکہ اس نے اس کے لیے مہر کی رقم مقرر نہیں کی تھی اور یہ مہر مثل ایک دینار ہوگا اور اگر اس نے دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی تو مرد کی حیثیت کے مطابق اس کے لیے متعہ واجب ہوگا اور یہ اس کے مہر مثل سے کئی گنا زیادہ ہوگا۔

اس طرح ایک عجیب دلچسپ کیفیت پیدا ہوجائے گی وہ یہ کہ دخول سے پہلے طلاق کی صورت میں اسے جو رقم ملے گی وہ اس رقم سے کہیں زیادہ ہوگی جو دخول کے بعد طلاق کی صورت میں اسے ملے گی۔ اس سے تخلف فی القول لازم آئے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دخول سے پہلے طلاق یافتہ عورت کے لیے اس مقدار کا نصف مقرر کیا ہے جو دخول کے بعد طلاق کی صورت میں اسے ملے گا جبکہ درج بالا مثال میں صورت حال اس کے برعکس ہے۔ اسے دلیل خلف یا تخلف فی القول کہا جاتا ہے۔

اب جبکہ متعہ کے سلسلے میں صرف مرد کی حیثیت کے اعتبار کا قول کتاب کے معنی اور اس کی دلالت کی مخالفت کی موجب ہے نیز معروف عادات کے بھی خلاف ہے تو یہ ساقط ہوجائے گا اور اس کے ساتھ عورت کی حیثیت کا اعتبار بھی واجب ہوجائے گا۔

یہ قول ایک اور وجہ سے بھی فاسد ہے وہ اس طرح کہ اگر دو مالدار آدمی دو بہنوں سے نکاح کرلیں اور ان میں سے ایک اپنی بیوی سے ہمبستری بھی کرلے اور پھر طلاق دے دے تو

مہر مقرر نہ ہونے کی وجہ سے اسے مہر مثل ایک ہزار درہم ملا۔ دوسرے نے دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی اور مہر بھی مقرر نہیں تھا۔ اس صورت میں اسے متعہ ملے گا جو مرد کی حیثیت کے مطابق ہو گا۔

اب ظاہر ہے کہ یہ متعہ اس کی بہن کے مہر مثل سے مقدار میں کئی گناہ زیادہ ہو گا اور اس طرح مدخول بہا کو جو رقم ملے گی وہ مطلقہ کو ملنے والے متعہ سے کہیں کم ہو گی حالانکہ ملک بضع کی قیمت ایک جیسی ہوتی ہے اور مہر کے لحاظ سے یہ دونوں یکساں تھیں۔ اس طرح ہمبستری اس کے لیے ضرر رساں ثابت ہوئی اور اس سے اس کے بدل میں کمی آگئی۔

ظاہر ہے کہ یہ قول انتہائی ناپسندیدہ ہے اور لوگوں کے لیے نامانوس اور غیر معروف ہے یہ تمام وجوہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ متعہ میں مرد کی حیثیت کے ساتھ ساتھ عورت کی حیثیت کا بھی اعتبار کیا جائے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب شوہر دخول سے پہلے طلاق دے دے اور مہر بھی مقرر نہ ہو اب اگر اس کے متعہ کا نصف اس کے مہر مثل کے نصف سے زائد ہو تو اس صورت میں اسے جو متعہ دیا جائے وہ اس کے مہر مثل کے نصف سے تجاوز نہ کرے۔

اس طرح مہر مثل کے نصف اور متعہ میں سے جو کم ہو گا وہ اسے مل جائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دخول سے پہلے طلاق کی صورت میں مطلقہ کے لیے مقرر شدہ مہر کی نصف رقم سے زائد رقم مقرر نہیں کی اس لیے یہ جائز نہیں ہے کہ مہر مقرر نہ ہونے کی صورت میں اسے مہر مثل کے نصف سے زائد رقم دے دی جائے اور جب مہر مقرر ہو اور اسے دخول سے پہلے طلاق مل جائے اس صورت میں اگر وہ مقررہ مہر کے نصف سے زائد کی مستحق نہ ہوئی تو مہر مثل کی صورت میں بھی بات بطریقِ اولیٰ ثابت ہو گی۔

ہمارے اصحاب نے متعہ کی کوئی ایسی مقدار مقرر نہیں کی ہے کہ اس میں کمی بیشی نہ کی جا سکے بلکہ ان کا قول ہے کہ اس کا انحصار وقت کے لحاظ سے متعارف اور معتاد مقدار پر ہے۔ البتہ ہمارے اصحاب سے تین کپڑوں یعنی قمیص، دوپٹہ اور ازار کا قول منقول ہے۔ ازار سے مراد وہ چادر ہے جس کے ذریعے باہر جانے کی صورت میں اپنا بدن ڈھانپ سکے۔ سلف سے اس کے متعلق مختلف اقوال منقول ہیں۔ ہر قائل نے اپنی رائے اور غالب ظن سے کام لے کر بات کہی ہے۔

اسماعیل بن امیہ نے عکرمہ کے واسطے سے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ بہترین متعہ ایک خدمت گار کی صورت میں دیا جاتا ہے۔ اس سے کم نفقہ اور اس سے کم کپڑے

دینا ہے۔ ایاس بن معاویہ نے ابومجلز سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ سے متعہ کے متعلق دریافت کیا جس کے جواب میں آپ نے فرمایا کہ میں مالدار ہوں اپنی حیثیت کے مطابق فلاں فلاں لباس دیتا ہوں۔ ابومجلز کہتے ہیں کہ میں نے حساب لگایا تو اس کی قیمت تیس درہم بنی۔

عمرو نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ متعہ میں کوئی مقررہ چیز نہیں ہے۔ اس کی مالی حیثیت کے مطابق اس کا اندازہ لگایا جائے گا۔ حماد کا قول ہے کہ مرد عورت کے مہر مثل کے نصف کے مساوی متعہ دے گا۔ عطاء بن ابی رباح کا قول ہے کہ سب سے زیادہ گنجائش والا متعہ ایک قمیص، دوپٹہ اور چادر ہے۔

شعبی کا قول ہے کہ عورت گھر میں جو لباس پہنتی ہو وہی اسے متعہ میں دیا جائے یعنی ایک قمیص۔ دوپٹہ، چادر اور ایک جلباب یعنی لمبی چادر، یونس نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ کچھ لوگ تو متعہ میں ایک خدمت گار اور نفقہ دیتے تھے اور کچھ لوگ نفقہ اور لباس دیتے تھے۔ کچھ لوگ اس سے کم یعنی تین کپڑے دیتے تھے۔ ایک قمیص، ایک دوپٹہ اور ایک چادر اور کچھ اس سے بھی کم یعنی ایک کپڑا دیتے تھے۔

عمرو بن شعیب نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ بڑھیا متعہ ایک دوپٹہ ہے اور گھٹیا متعہ صرف ایک کپڑا ہے۔ حجاج نے ابو اسحاق سے روایت کی ہے کہ انھوں نے حضرت عبداللہ بن مغفلؓ سے اس کے متعلق پوچھا تھا تو انھوں نے جواب میں فرمایا تھا کہ عورت کو متعہ مرد کے مال کے لحاظ سے دیا جائے گا۔

ان حضرات نے یہ مقداریں اپنی اجتہادی آراء کے مطابق بیان کی ہیں اور کسی نے بھی کسی کی مخالفت اس بنا پر نہیں کی کہ اس کی رائے اس سے مختلف ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ انھوں نے اپنے اپنے اجتہاد اور رائے کے نتیجے میں متعہ کی درج بالا مقداریں مقرر کیں۔ اور اس کی حیثیت بعینہ وہی ہے جو تلف شدہ اشیاء کی قیمتوں اور جسمانی طور پر نقصان پہنچانے والے جرائم کے جرمانوں کی ہے۔ ان کے لیے نصوص میں متعین مقداریں موجود نہیں ہیں۔

قول باری ہے (وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ، اور اگر تم انہیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو جبکہ تم نے ان کے لیے مہر مقرر کر دیئے ہوں تو مقررہ مہر کا نصف انہیں دے دو) فرض کا لغوی معنی ہے

تیروں میں علامت اور شناخت وامتیاز کے لیے سوراخ کرنا۔

فرضہ اس علامت کو کہتے ہیں جو پانی کے حصے کے سلسلے میں کسی لکڑی یا پتھر یا چونے پر بنا دی جاتی ہے تاکہ ہر حصے دار پانی میں اپنی باری کی پہچان کر سکے دریا یا سمندر کے کنارے کو جہاں کشتیاں لنگر انداز ہوتی ہیں فرضہ کہا جاتا ہے کیونکہ کشتی میں آنے جانے سے وہاں نشان بن جاتا ہے۔ پھر شرع میں فرض کے اسم کا اطلاق مقدار پر اور ان واجبات پر ہونے لگا جو ایجاب کے اعلیٰ مراتب پر ہیں۔

قولِ باری (اِنَّ الَّذِیْ فَرَضَ عَلَیْکَ الْقُرْاٰنَ، جس ذات نے آپ پر قرآن فرض کیا ...) کے معنی یہ ہیں کہ جس ذات نے قرآن نازل کیا اور آپ پر اس کے احکام اور اس کی تبلیغ واجب کر دی۔ اللہ تعالیٰ نے میراث کے حصوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا (فَرِیْضَۃً مِّنَ اللّٰہِ) اس میں دونوں معنی موجود ہیں یعنی ان حصوں کے مقداروں کا ایجاب جو اللہ تعالیٰ نے میراث میں حصہ پانے والوں کے لیے بیان کر دیئے ہیں۔

قولِ باری (وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْھُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْھُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَھُنَّ فَرِیْضَۃً) میں فرض سے مراد مہر کی مقدار اور عقد نکاح کے وقت اس کا تعین ہے۔ اسی سے "فرائض الابل" ہے جس سے مراد وہ مقداریں ہیں جو اونٹوں کی تعداد اور ان کی عمروں کے لحاظ سے واجب ہوتی ہیں مقدار کو فرض کہا گیا۔ دراصل اسے تیروں میں کیئے گئے ان شگافوں سے تشبیہ دی گئی ہے جن کے ذریعے ان کی شناخت کی جاتی ہے اور یہ ایک دوسرے سے متمیز ہوتے ہیں۔

اسی طرح جس چیز کی مقدار بیان کر دی جائے وہ دوسری تمام چیزوں سے متمیز اور جدا ہو جاتی ہے۔ قولِ باری (وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَھُنَّ فَرِیْضَۃً) سے مراد عقد نکاح میں مہر کی مقدار کا تعین ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اس سے پہلے اس مطلقہ کا ذکر کیا گیا جس کے مہر کی مقدار متعین نہیں کی گئی۔ قولِ باری ہے (لَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْھُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَھُنَّ فَرِیْضَۃً)

پھر اس کے بعد اس عورت کا ذکر کیا گیا جس کے لیے مہر مقرر کر دیا گیا تھا لیکن دخول سے قبل اسے طلاق ہو گئی تھی۔ پہلی آیت مہر کے تعین کی نفی پر دلالت کر رہی تھی دوسری آیت اس کے اثبات پر دلالت کر رہی ہے۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے غیر مدخول بہا کے لیے مقرر شدہ مہر کا نصف فرض کر دیا۔

اگر کسی عورت سے عقد کے بعد اس کے لیئے مہر مقرر کیا جائے اور پھر دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی جائے تو اس کے حکم کے متعلق فقہاء میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اسے مہر مثل ملے گا۔ یہی امام محمد کا قول ہے۔ امام ابویوسف پہلے اس کے قائل تھے کہ اسے مقرر شدہ مہر کا نصف ملے گا لیکن پھر انہوں نے امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے قول کی طرف رجوع کر لیا۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ اسے مقرر شدہ مہر کا نصف ملے گا۔ مہر مثل دیئے جانے کی دلیل یہ ہے کہ اس عقد کا موجب مہر مثل ہے۔

عقد نکاح کی وجہ سے مہر مثل کے وجوب کا تقاضا یہ تھا کہ دخول سے پہلے طلاق ہو جانے پر متعہ واجب ہو جائے۔ پھر عقد نکاح کے بعد جب طرفین مہر کی ایک مقدار مقرر کرنے پر رضامند ہو گئے تو اس سے عقد کا موجب یعنی متعہ منتفی نہیں ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مہر کی یہ مقدار عقد نکاح میں مقرر نہیں کی گئی تھی جس طرح کہ مہر مثل بھی مقرر نہیں ہوا تھا اگرچہ مہر مثل واجب ہو گیا تھا۔

اب جبکہ دخول سے پہلے طلاق کا وقوع مہر مثل کو اس کے وجوب کے بعد ساقط کر دیتا ہے کیونکہ وہ عقد نکاح میں مقرر نہیں ہوا تھا۔ تو اب یہ واجب ہو گیا کہ عقد نکاح کے بعد متعین کیئے جانے والے مہر کا بھی یہی حکم ہو کیونکہ وہ بھی عقد نکاح میں مقرر نہیں ہوا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ عقد نکاح مہر مثل کو واجب نہیں کرتا بلکہ مہر مثل دخول کی بنا پر واجب ہوتا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ بضع کو بدل کے لیے اپنے لیے مباح کر لینا جائز نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر مرد نے عقد نکاح میں مہر نہ دینے کی شرط رکھی تو پھر بھی مہر واجب ہو جائے گا۔

اب جبکہ مہر بضع کو اپنے لیے مباح کرنے کا بدل ہے اور شرط کے ذریعے اس کی نفی کا کوئی جواز نہیں تو یہ ضروری ہو گیا کہ بضع کو اپنے لیے مباح کرنے کے پہلو سے ہی اس پر مہر لازم ہو جائے۔

اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ عقد نکاح درست ہو جانے کے بعد ہمبستری اپنی مملوکہ چیز میں تصرف کا دوسرا نام ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ انسان کا اپنی مملوکہ چیز میں تصرف اس پر کسی بدل کو لازم نہیں کرتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ خریدار اگر خریدی ہوئی چیز میں کوئی تصرف کرے تو اس سے اس پر کوئی بدل لازم نہیں آتا۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ عقد نکاح کے ساتھ ہی عورت مہر مثل کی مستحق ہو گئی تھی۔

اس پر سب کا یہ اتفاق بھی دلالت کرتا ہے کہ عورت کو اس کا حق ہے کہ وہ جب تک مہر مثل وصول

نہ کرلے اس وقت تک مرد کو تصرف کی اجازت نہ دے۔ اگر عقد نکاح کی وجہ سے وہ اس کی مستحق نہ ہو جاتی تو اس کے لیے یہ کیسے جائز ہو جاتا کہ جو چیز ابھی واجب ہی نہیں ہوئی ہے اس کی وجہ سے وہ مرد کو اپنے پاس آنے نہ دے۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اسے مہر مثل کے مطالبے کا حق حاصل ہے اور اگر وہ یہ جھگڑا قاضی کی عدالت میں لے جاتی تو یقیناً قاضی اس کے حق میں فیصلہ دے دیتا۔ جبکہ قاضی ایسے مہر کے ایجاب کے لیے کوئی قدم اٹھا نہیں سکتا ہے جس کی عورت مستحق ہی نہ ہو جس طرح کہ دیون کی تمام دوسری صورتوں میں بھی قاضی یکطرفہ طور پر انہیں کسی کے ذمے لازم نہیں کر سکتا ہے۔ جب تک وہ کسی کا حق نہ ہوں یہ تمام باتیں اس کی دلیل ہیں کہ جس عورت کے لیے عقد نکاح کے وقت مہر مقرر نہ کیا گیا ہو وہ مہر مثل کی مستحق ہوتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مہر مثل اگر عقد کے ساتھ واجب ہو جاتا تو دخول سے پہلے طلاق کی وجہ سے وہ سارے کا سارا ساقط نہ ہوتا جس طرح کہ مقرر شدہ مہر ایسی صورت میں پورے کا پورا ساقط نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مہر مثل پورے کا پورا ساقط نہیں ہوا کیونکہ اس صورت میں عورت کو جو متعہ ملے گا وہ مہر مثل کا ایک حصہ ہوگا جیسا کہ پچھلے صفحات میں ہم اس نکتے کی وضاحت کر آئے ہیں اور یہی متعہ دخول سے پہلے طلاق کی صورت میں مقرر شدہ مہر کے نصف کے بالمقابل ہوتا ہے۔

اسماعیل بن اسحاق کا خیال ہے کہ مہر مثل عقد نکاح کے ساتھ واجب نہیں ہوتا خواہ مرد بضع کو اپنے لیے مباح ہی کیوں نہ کرلے۔ ان کے خیال میں شوہر بیوی کے بالمقابل اسی حیثیت کا مالک ہے جو فروخت شدہ چیز کے بالمقابل ثمن کو حاصل ہوتی ہے۔

اگر اسماعیل کا یہ استدلال درست ہے تو پھر اس سے یہ لازم آتا ہے کہ دخول کی بنا پر بھی مہر واجب نہ ہو۔ اس لیے کہ عورت کے حق کے طور پر شوہر کے ذمہ اس سے ہمبستری کرنا اسی طرح لازم تھا جس طرح شوہر کے حق کے طور پر اپنے آپ کو اس کے حوالے کر دینا عورت کے ذمے لازم تھا۔ اس طرح طرفین میں سے ہر ایک نے دوسرے فریق کی جو چیز مباح کرلی وہ پہلے فریق کی مباح شدہ چیز کے بالمقابل آگئی۔

اب اس صورت حال میں ہمبستری کرنے کی بنا پر خاص کر شوہر کو کس طرح مہر کا ذمہ دار گردانا جائے گا اور ایسی صورت میں مناسب یہ ہوگا کہ عورت مہر کے بدلے اپنی ذات پر مرد کو تصرف

کے حق سے نہ روکے کیونکہ عورت تو عقد نکاح کے ساتھ مہر کی مستحق ہی نہیں ہوتی ہے۔

اس سے یہ بھی ضروری ہو گا کہ مہر کا تعین درست نہ ہو اس لیے کہ مرد کی طرف سے جس شرط یا چیز پر عقد نکاح ہو گا وہ اسی طرح درست قرار پائے گی جس طرح عورت کی جانب سے درست قرار پائے گی۔ اس لیے مرد پر مہر لازم نہیں آسکے گا اور دوسری طرف عورت پر بھی مرد کے سلسلے میں کوئی چیز لازم نہیں آسکے گی۔

اس قول پر یہ لازم آئے گا کہ ہمبستری اور شبہ کی بنا پر وطی کی وجہ سے بضع کے بدل کے طور پر کوئی چیز واجب نہ ہو اور اس بدل کا لینا درست بھی نہ ہو اس لیے کہ ملک بضع سے مرد کا حق ساقط ہو چکا ہے۔ جبکہ امت نے اس معاملے میں یہ سمجھ رکھا ہے کہ شوہر پر بیوی کے بضع کو اپنے لیے مباح کرنے کی بنا پر مہر کی رقم واجب ہوتی ہے۔ جو اس بضع کا بدل بن جاتی ہے۔ امت کا یہ فہم قائل کے اس قول کو ساقط کر دیتا ہے۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی جو حضرت سہل بن سعد الساعدی کی روایت میں منقول ہے کہ ایک عورت نے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اپنی ذات ہبہ کر دی تو آپ نے اس کی طرف سے ایک شخص کو پیغام نکاح دیتے ہوئے اس شخص سے فرمایا (قد ملکتها بما معك من القرآن، تمھیں قرآن کی جو آیات یاد ہیں ان کے بدلے میں میں نے اس عورت کو تمھاری ملکیت میں دے دیا) آپ کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ شوہر دراصل ایک طرح سے اس کے بضع کا مالک ہوتا ہے۔

اس بات کی دلیل کہ عقد نکاح کے بعد مقرر ہونے والے مہر کو دخول سے پہلے دی جانے والی طلاق ساقط کر دیتی ہے یہ ہے کہ مقرر ہونے والا مہر دراصل مہر مثل کے قائم مقام ہوتا ہے کیونکہ مہر مثل کے ساتھ اسے بھی واجب کر دینا درست نہیں ہوتا اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اب ضروری ہو گیا کہ دخول سے پہلے دی جانے والی طلاق جس طرح مہر مثل کو ساقط کر دیتی ہے اسی طرح اسے بھی ساقط کر دے۔

ایک اور جہت سے اسے دیکھیے کہ مقرر ہونے والا مہر عقد نکاح کے ساتھ لاحق کر دیا گیا تھا اور عقد نکاح میں موجود نہیں تھا۔ اب جس جہت سے عقد باطل ہو گا اسی جہت سے عقد کے ساتھ لاحق ہونے والی چیز بھی باطل ہو جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ عقد نکاح میں مقرر کیا ہوا مہر عقد کی وجہ سے ثابت ہوا تھا۔ اس لیے

عقد کے بطلان سے وہ باطل نہیں ہوگا تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ہمارے شیخ ابوالحسن رحمۃ اللہ علیہ کہا کرتے تھے کہ مقرر شدہ مہر تو باطل ہو گیا ہے اور اب متعہ کے وجوب کے لحاظ سے نصف مہر واجب ہوگا۔ اسی طرح ابراہیم نخعی فرماتے تھے کہ نصف مہر ہی اس کا متعہ ہے۔

کچھ لوگوں نے اس آیت سے استدلال کیا ہے کہ بعض دفعہ مہر دس درہم سے ہو سکتا ہے اس لیے کہ قول باری ہے (وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيْضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ) اگر کسی نے مہر کی رقم دو درہم مقرر کی تو آیت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ طلاق کے بعد ایک درہم سے زائد رقم کی مستحق نہیں ہوگی۔ ہمارے نزدیک آیت سے ان کے قول پر دلالت نہیں ہوتی۔

یہ اس لیے کہ ہمارے نزدیک دو درہم کا تعین دس درہم کا تعین ہے کیونکہ عقد میں دس کے ہندسے کی تبعیض نہیں ہوتی یعنی دس کا ایک حصہ متعین نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے دس کے ایک حصے کا تعین پورے دس کا تعین ہے جس طرح کسی طلاق کی تبعیض نہیں ہوتی اس لیے اگر کسی نے بیوی کو آدھی طلاق دی تو یہ پوری ایک طلاق شمار ہوگی۔

اس بنا پر جس شخص نے مہر کی رقم دس سے کم مقرر کی ہمارے نزدیک اس نے دراصل دس مقرر کی۔ اس لیے طلاق کے بعد اس کا نصف اسے ادا کرنا ہوگا۔ نیز یہ پہلو بھی ہے کہ آیت جس چیز کا تقاضا کرتی ہے وہ مقرر شدہ مہر کا نصف ہے اور ہم بھی یہی نصف واجب کرتے ہیں پھر اس پر کسی اور دلالت کی بنا پر اس قدر اضافہ کرتے ہیں کہ مجموعہ پانچ درہم بن جائے۔ واللہ اعلم!

خلوت کے بعد طلاق دینے کے متعلق اہل علم کے اختلاف کا بیان

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اہل علم کا قول باری (وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيْضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ) کے معنی میں یہ اختلاف ہے کہ آیت میں مذکورہ مسیس یعنی ہاتھ لگانے سے کیا مراد ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے کہ جب شوہر بیوی کو لے کر دروازہ بند کر لے اور پردہ لٹکا دے اور پھر اس کے بعد بیوی کو طلاق دے دے تو اسے مہر کی پوری رقم ملے گی۔

سفیان ثوری نے لیث سے، انہوں نے طاؤس سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اسے پورا مہر ملے گا۔ علی بن الحسین اور ابراہیم نخعی نیز دیگر تابعین کا بھی قول ہے۔ فراس نے شعبی کے واسطے سے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اسے نصف مہر ملے گا۔ اگرچہ وہ اپنی بیوی کی دونوں ٹانگوں کے درمیان بیٹھ بھی گیا ہو (لیکن وطی نہ کی ہو)۔

قاضی شریح سے بھی حضرت ابن مسعودؓ کے قول کی طرح ایک روایت منقول ہے۔ سفیان ثوری نے عمر سے، انہوں نے عطاء سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے ہاتھ لگانے سے پہلے مہر مقرر کر دیا ہو تو اس صورت میں طلاق ہو جانے پر اسے متعہ کے سوا اور کچھ نہیں ملے گا

حضرت ابن عباسؓ کے اس قول سے بعض لوگوں نے یہ خیال کیا ہے کہ اس مسئلے میں حضرت ابن عباسؓ کا قول بھی حضرت ابن مسعودؓ کے قول کی طرح ہے۔ حالانکہ بات یہ نہیں ہے۔ اس لئے حضرت ابن عباسؓ کے قول کا مفہوم یہ ہے کہ شوہر نے پہلے مہر مقرر نہ کیا ہو اور ہاتھ لگانے سے پہلے سے مراد یہ ہے کہ اس کے ساتھ خلوت کرنے سے پہلے مہر مقرر کیا ہو۔ کیونکہ حضرت ابن عباسؓ نے طاؤس کی روایت کے موجب ہاتھ لگانے سے مراد خلوت لی ہے اور خلوت سے پہلے طلاق

دینے کی صورت میں اس پر متعہ واجب کر دیا ہے۔

خلوت کے مسئلے میں فقہائے امصار کا بھی اختلاف ہے امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور امام زفر کا یہ قول ہے کہ خلوت صحیحہ ہو جانے پر طلاق کی صورت میں مہر کا کوئی حصہ بھی ساقط نہیں ہوگا خواہ اس نے ہمبستری کی ہو یا نہ کی ہو۔ خلوت صحیحہ یہ ہے کہ طرفین میں سے کوئی حالتِ احرام یا بیماری کی حالت میں نہ ہو یا عورت حائضہ نہ ہو یا رمضان کی روزہ دار نہ ہو یا اندام نہانی جڑا ہوا اور بند نہ ہو۔

اگر ان میں سے کوئی بھی صورت ہو اور شوہر اسے طلاق دے دے تو وہ نصف مہر کی مستحق ہوگی بشرطیکہ اس نے اس کے ساتھ وطی نہ کی ہو۔ لیکن ان تمام صورتوں میں عدت واجب ہوگی۔ اگر شوہر نے اسے طلاق دے دی تو اس پر عدت واجب ہو جائے گی۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر شوہر نے بیوی کے ساتھ خلوت کی اور شوہر کی طرف سے کسی وجہ سے دخول نہیں ہوا تو خواہ بیوی کا اندام نہانی جڑا ہوا کیوں نہ ہو شوہر کو پورا مہر ادا کرنا ہوگا۔ امام مالک کا قول ہے کہ شوہر کو بیوی کے ساتھ جب خلوت میسر آجائے اور بوس وکنار بھی کرلے نیز کپڑوں کی رکاوٹ بھی روکاوٹ بھی دور کر دے تو اگر اس سارے عمل کی مدت بہت قلیل ہو تو بیوی کو نصف مہر ملے گا لیکن اگر اس عمل میں وہ کافی وقت گذار دے تو اسے پورا مہر ملے گا۔

البتہ اگر بیوی مہر کا کوئی حصہ چھوڑ دے تو شوہر کو اتنا حصہ ادا کرنا نہیں پڑے گا۔ اوزاعی کا قول ہے کہ جب ایک شخص کسی عورت سے نکاح کرلے اور عورت کے خاندان کے اندر رہتے ہوئے اسے خلوت میسر آجائے اور بوس وکنار بھی ہو جائے پھر وہ اسے طلاق دے دے اور ہمبستری نہ کرے یا شوہر نے خلوت میں پردہ لٹکا دیا یا دروازہ بند کرلیا تو ان تمام صورتوں میں بیوی کو پورا مہر ملے گا۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ جب خلوت ہو جائے تو اسے نصف مہر ملے گا بشرطیکہ اس نے ہمبستری نہ کی ہو۔ اگر عورت ہمبستری کا دعویٰ کرے تو خلوت کے بعد اس کا ہی قول معتبر ہوگا۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ مرد جب پردہ لٹکا دے تو اس پر پورے مہر کی ادائیگی واجب ہو جائے گی۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جب مرد عورت کے ساتھ خلوت کرلے اور ہمبستری کئے بغیر اسے طلاق دے دے تو اسے نصف مہر ملے گا اور عورت عدت نہیں گذارے گی

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس معاملے میں کتاب اللہ سے استدلال کے لیے یہ قول باری ہے۔

(وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً، اور تم ان عورتوں کو ان کا مہر خوشدلی کے ساتھ فرض سمجھ کر ادا کرو) اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے مہر کی پوری رقم ادا کرنا واجب کر دیا۔ اس لیے کسی دلیل کے بغیر اس کا کچھ حصہ ساقط کر دینا جائز نہیں ہوگا۔

اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ، اور اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لے آنے کا ارادہ کر ہی لو تو خواہ تم نے اسے ڈھیر سا مال ہی کیوں نہ دیا ہو اس میں سے کچھ واپس نہ لینا۔ کیا تم اسے بہتان لگا کر اور صریح ظلم کر کے واپس لوگے اور آخر تم اسے کس طرح واپس لے لوگے جبکہ تم اپنی بیویوں سے لطف اندوز ہو چکے ہو۔

اس آیت میں دو وجوہ سے دلالت ہو رہی ہے۔ ایک تو آیت کے یہ الفاظ ہیں (فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا) اور دوسرے یہ الفاظ (وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ) فراء کا قول ہے کہ افضاء خلوت کو کہتے ہیں۔ خواہ ہمبستری ہو یا نہ ہو۔ فراء کی حیثیت لغت کے مسائل میں حجت کی ہے۔ اور اس نے یہ بتایا ہے کہ افضاء خلوت کے لیے اسم ہے۔ اس طرح آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے خلوت حاصل ہو جانے کے بعد بیوی سے کچھ لے لینے کی ممانعت کر دی ہے۔

اس میں یہ دلالت ہے کہ خلوت سے مراد خلوت صحیحہ ہے جس میں شوہر کو بیوی سے لطف اندوز ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ افضاء لفظ فضاء سے ماخوذ ہے اور فضاء زمین کی اس کھلی جگہ کو کہتے ہیں جہاں کوئی عمارت نہ ہو اور نہ کوئی ایسی آڑ ہو جو کسی کو اپنا مقصد حاصل کرنے سے روک سکے۔

اس طرح اس لفظ سے یہ مفہوم حاصل ہو گیا کہ ایک صورت میں خلوت ہو جانے پر عورت کو پورے مہر کا استحقاق حاصل ہو جاتا ہے اور وہ خاص صورت یہ ہے کہ مرد اور عورت کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو اور شوہر کو لطف اندوزی اور عورت کو سپردگی سے کوئی چیز مانع نہ ہو۔ کیونکہ لفظ افضاء کا تقاضا یہی ہے۔

اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ، ان کے ساتھ تم ان کے اہل خاندان کی اجازت سے نکاح کرو اور انہیں ان کا مہر معروف طریقے سے ادا کرو)۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ

فَرِیْضَۃً ، پھر جو ازدواجی زندگی کا لطف تم ان سے اٹھاؤ اس کے بدلے ان کے مہر بطور فرض کے ادا کر دو یعنی ان کے مہر ادا کر دو۔

ظاہر آیت تمام احوال میں ادائیگی کے وجوب کا مقتضی ہے۔ البتہ جن صورتوں کے استثناء کی دلیل قائم ہو جائے وہ اس حکم سے خارج ہوں گی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سنت سے بھی اس پر دلالت قائم ہو رہی ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت سنائی، انہیں محمد بن شاذان نے، انہیں معلی بن منصور نے، انہیں ابن لھیعہ نے، انہیں ابوالاسود نے محمد بن عبدالرحمٰن بن ثوبان سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من کشف خمار امرأۃ ونظر الیھا وجب الصداق دخل بھا او لم یدخل؛ جس شخص نے نکاح کے بعد عورت کا دوپٹہ اتار دیا اور اسے نظر بھر کر دیکھ لیا اس پر مہر واجب ہو گیا خواہ دخول ہو یا نہ ہو)۔

ہمارے نزدیک صدر اول کا اس پر اتفاق ہے۔ اسی لیے کہ فراس کی بواسطہ شعبی حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کو بہت سے محدثین ثابت تسلیم نہیں کرتے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں بشر بن موسیٰ نے، انہیں ہودہ بن خلیفہ نے، انہیں عوف نے زرارہ بن اوفی سے کہ خلفائے راشدین کا یہ فیصلہ ہے کہ جس شخص نے دروازہ بند کر دیا اور پردہ لٹکا دیا اس پر مہر واجب ہو گیا اور عورت پر عدت بھی واجب ہو گئی۔ اس روایت میں یہ بتایا گیا کہ خلفائے راشدین کا یہ فیصلہ ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین من بعدی عضوا علیھا بالنواجذ، تم پر میری سنت اور میرے بعد خلفائے راشدین کی سنت لازم ہے اسے اپنے دانتوں سے مضبوط پکڑ لو)۔

عقلی طور پر اگر دیکھا جائے تو یہ معلوم ہو گا کہ عورت کی جانب سے جس بات پر عقد نکاح ہوا ہے وہ یا تو وطی ہے یا عورت کی طرف اپنی ذات کی حوالگی ہے۔ اب جبکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ مجبوب جس کا عضو تناسل کٹا ہوتا ہے وہ بھی نکاح کر سکتا ہے حالانکہ اس میں وطی کی قدرت نہیں ہوتی۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عقد نکاح کی صحت کا وطی کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ اگر یہ بات ہوتی تو مجبوب کی صورت میں عقد نکاح درست نہ ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ عقد نکاح کی صحت کا تعلق جب تسلیم یعنی سپردگی کی صحت کے ساتھ ہو گیا

تو محرم عورتیں جن میں تسلیم کی صحت نہیں پائی جاتی ان کے ساتھ عقد نکاح بھی درست قرار نہیں پایا۔ اب جبکہ عقد نکاح کی صحت کا تعلق عورت کی جانب سے تسلیم کی صحت کے ساتھ ہو گیا تو یہ ضروری ہو گیا کہ عورت کی طرف سے اپنی ذات کی سپردگی کی بنا پر وہ پورے مہر کی مستحق قرار پائے جبکہ وہ تمام باتیں حاصل ہو چکی ہوں جن کے ساتھ مرد کے لیے عقد نکاح درست قرار پائے۔

نیز ایک پہلو یہ بھی ہے کہ عقد نکاح کے بعد عورت کے ذمے جو چیز ہے وہ اپنی ذات کو شوہر کے حوالے کرنا ہے۔ اب رہا وطی کا معاملہ تو اس کی ذمہ داری مرد پر ہے جس سے وہ عاجز رہا۔ لیکن اس کا وطی سے باز رہنا عورت کے لیے استحقاق مہر کی راہ میں حائل نہیں ہو سکتا۔

اسی بنا پر حضرت عمرؓ نے یہ فرمایا تھا کہ جس عورت کے ساتھ خلوت ہو جائے اسے پورا مہر ملے گا۔ اگر وطی کرنے سے تم عاجز رہے تو اس میں ان بیچاریوں کا کیا قصور" نیز اگر کسی شخص نے کوئی گھر کرایہ پر لے لیا اور مالک مکان نے مکان خالی کر کے اس کے حوالے کر دیا تو سپردگی کی بنا پر وہ کرایے کا مستحق ہو جائے گا یہی صورت نکاح کے بعد خلوت کی ہے۔

البتہ فقہاء نے جو یہ کہا ہے کہ اگر عورت احرام کی حالت میں ہو یا بیمار یا حائضہ ہو وہ پورے مہر کی مستحق نہیں ہو گی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت ایک بار پھر جبکہ وہ ان عوارض سے باہر نکل آئے اپنے آپ کو درست طریقے سے شوہر کے حوالے کرے گی۔ تو پورے مہر کی مستحق ہو گی کیونکہ ان عوارض کے ساتھ اس کی سپردگی صحیح سپردگی نہیں ہے۔ اس لیے وہ پورے مہر کی مستحق نہیں ہو گی۔

جن لوگوں نے اس قول کو تسلیم نہیں کیا۔ انہوں نے ظاہر آیت (وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيْضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ) سے استدلال کیا ہے۔ نیز اس سلسلے کی ایک اور آیت بھی ہے (اِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے پورے استحقاق اور عدت کے وجوب کو مسیس کے ساتھ متعلق کر دیا ہے۔ اب مسیس سے مراد وطی ہے کیونکہ یہ بات تو واضح ہے کہ اس سے ہاتھ سے چھونا مراد نہیں لیا گیا ہے۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ قول باری (مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ) کے معنی میں صحابہؓ کرام کے اندر اختلاف ہے جس کا ذکر ہم پہلے کر آئے ہیں۔ حضرت عمرؓ، حضرت علی، حضرت ابن عباسؓ

حضرت زید بن ثابت اور حضرت ابن عمرؓ نے اس سے خلوت مراد لی ہے۔

ان حضرات نے اس سے یہ معنی یا تو لغت کے لحاظ سے لیا ہے یا اس لحاظ سے کہ شرع میں لفظ مسیس خلوت کے لیے اسم ہے کیونکہ یہ بات درست نہیں ہے کہ کسی لفظ کے وہ معنی لیے جائیں کہ نہ تو شرع میں اور نہ ہی لغت میں وہ لفظ اس معنی کے لیے اسم ہو۔ اگر یہ لفظ ان حضرات کے نزدیک لغت کے لحاظ سے اس معنی کے لیے اسم ہے تو ان کی بات درست ہو گی کیونکہ وہ لغت میں حجت کی حیثیت رکھتے ہیں اور انہیں بعد میں آنے والوں کے مقابلے میں لغت کا زیادہ علم ہے۔

اگر یہ لفظ شرعی لحاظ سے اس معنی کے لیے اسم ہے تو شریعت میں استعمال ہونے والے اسماء صرف توقیف یعنی شریعت کی رہنما کے تحت ہی قابلِ اخذ ہوتے ہیں۔ اب اگر لفظ مسیس خلوت کے لیے اسم مان لیا جائے تو آیت کی عبارت اس طرح ہو گی " وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ الْخَلْوَةِ فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ "۔

نیز سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اس سے مَسّ بالیَدِ (ہاتھ سے چھونے) کا حقیقی معنی مراد نہیں ہے بلکہ بعض نے اس کا معنی جماع کیا ہے اور بعض نے خلوت، اور جب یہ جماع کے لیے اسم ہو گا تو یہ جماع کے لیے کنایہ ہو گا اور یہ جائز ہو گا کہ اس کا حکم بھی اسی طرح ہو اور جب اس سے مراد خلوت ہو گی تو اس صورت میں ظاہر لفظ کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اس سے حقیقی معنی مراد نہیں ہے جو مَسّ بالیَدِ ہے۔

اس صورت میں حکم ثابت کرنے کے لیے اس لفظ کے سوا کسی اور لفظ سے دلیل طلب کرنا واجب ہو گا۔ ہم نے گذشتہ سطور میں جو دلالت بیان کی ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے خلوت مراد لی جائے، جماع نہ لیا جائے۔ اس کا کم سے کم درجہ یہ ہے کہ ہم نے جن ظواہر آیات وسنت کا ذکر کیا ہے وہ جماع کے ساتھ خاص نہیں ہیں۔ نیز اگر ہم لفظ کے حقیقی معنی کا ارادہ کریں تو اس کا تقاضا یہ ہو گا کہ اگر مرد نے عورت کے ساتھ خلوت اختیار کی اور اپنے ہاتھ سے چھو لیا تو عورت پورے مہر کی مستحق ہو جائے کیونکہ حقیقتِ مس پائی گئی اور اگر اس نے عورت کے ساتھ خلوت نہ کی اور اسے ہاتھ لگا دیا تو ہم اجماع کی بنا پر اس صورت کی تخصیص کر دیں گے

نیز اگر اس لفظ سے جماع مراد ہو تو اس میں کوئی امتناع نہیں کہ وہ چیز جماع کے قائمقام بن جائے جو جماع کی طرح ہو اور اس کے حکم میں ہو یعنی عورت کا درست طریقے سے اپنے آپ

کو مرد کے سپرد کر دینا جیسا کہ قول باری ہے (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا)
اسی طرح جو چیز علیحدگی کے قائم مقام ہو اس کا حکم بھی اس اعتبار سے علیحدگی کے حکم جیسا ہو
جائے کہ اس سے عورت پہلے شوہر کے لیے مباح ہو جائے۔

امام شافعی سے منقول ہے کہ مجبوب اگر اپنی بیوی سے ہمبستری کر لے تو اگر اس نے وطی
کے بغیر ہی عورت کو طلاق دے دی تو اس پر پورے مہر کی ادائیگی لازم ہوگی۔ اس پورے بیان سے
ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ کمال مہر کے حکم کا تعلق وطی کے وجود کے ساتھ نہیں ہے بلکہ اس کا
تعلق صحت تسلیم کے ساتھ ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تسلیم یعنی عورت کا اپنی ذات کو مرد کے حوالے کر دینا وطی کے قائم مقام ہے
تو پھر یہ واجب ہے کہ طلاق مغلظہ کی صورت میں تسلیم مطلقہ کو پہلے شوہر کے لیے اسی طرح حلال
کر دے جس طرح جماع حلال کر دیتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے
کیونکہ تسلیم پورے مہر کے استحقاق کی علت ہے۔ پہلے شوہر کے لیے حلال کرنے کی علت نہیں ہے
آپ نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر دخول سے پہلے مر جائے تو اس صورت میں وہ پورے مہر
کی مستحق ہوتی ہے۔ موت کو بمنزلۂ دخول قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن موت پہلے شوہر کے لیے اسے
حلال نہیں کر سکتی۔

قول باری ہے (إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ، مگر یہ کہ عورتیں
خود نرمی سے کام لیں اور مہر نہ لیں یا وہ شخص نرمی سے کام لے جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہے
اور پورا مہر دے دے) میں (إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ) سے مراد بیویاں ہیں کیونکہ اس سے مراد اگر شوہر
ہوتے تو الفاظ یوں ہوتے "إِلَّا أَنْ يَعْفُوا" یعنی جمع مذکر کا صیغہ ہوتا۔ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے
حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور سلف کی ایک جماعت سے بھی مروی ہے کہ عورت کی طرف
سے نرمی کرنے کا معنی یہ ہے کہ وہ باقی مہر چھوڑ دے اور یہ مہر کا نصف حصہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے
طلاق کے بعد اس کے لیے مقرر کیا ہے۔ اس سلسلے میں یہ قول باری ہے (فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ)
اگر یہ کہا جائے کہ بعض دفعہ مہر ساز و سامان اور زمین کی شکل میں ہوتا ہے جس میں معاف کرنا
درست نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس مقام پر عفو کا معنی وہ نہیں ہے جو آپ
"قد عفوت" (میں نے معاف کر دیا) کہہ کر مراد لیتے ہیں بلکہ یہاں اس سے تسہیل یعنی نرمی کرنا یا
چھوڑ دینا مراد ہے اور معنی یہ ہو گا کہ عورت شوہر کے حق میں اس طریقے سے مہر کی رقم چھوڑ دے

جو عقود تملیک میں جائز ہوتا ہے۔

اس بنا پر آیت کی عبارت اس طرح ہوگی "ان تملکہ ایاہ وتترکہ لہ تملیکا بغیر عوض تاخذہ منہ" (عورت اس مہر کو شوہر کی ملکیت میں دے دے اور کوئی معاوضہ لیئے بغیر اس کی ملکیت میں رہنے دے)۔

اگر کوئی شخص درج بالا تشریح کی بنا پر یہ کہے کہ اس تشریح میں یہ دلالت موجود ہے کہ قابلِ تقسیم مشترک چیز کا ہبہ جائز ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ مباح کر دیا ہے کہ وہ طلاق کے بعد مقررہ مہر کا نصف مرد کی ملکیت میں دے دے اور اس بارے میں اللہ تعالیٰ نے عین یعنی متعین چیز اور دین یعنی قرض کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ اسی طرح قابلِ تقسیم اور نا قابلِ تقسیم چیز کے درمیان بھی فرق نہیں کیا ہے۔ اس لیے آیت کے اقتضاء کی رو سے مشترک چیز کا ہبہ جائز ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں جس طرح کہ قائل نے سمجھا ہے کیونکہ آیت میں عفو کا معنی وہ نہیں ہے جو اس جملے میں ہے کہ "قد عفوت" (میں نے معاف کر دیا ہے) کیونکہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے یہ کہے "قد عفوت لك عن داری ھذہ" (میں نے تمھیں اپنے اس گھر سے معاف کر دیا ہے) یا "قد ابراتك من داری ھذہ" (میں نے تمھیں اپنے اس گھر سے بری کر دیا ہے تو اس کا یہ فقرہ نہ تو تملیک کو واجب کرتا ہے اور نہ ہی اس کے ذریعے عقد ہبہ درست ہوتا ہے۔

جب یہ معاملہ اس طرح ہے اور دوسری طرف آیت میں جو عفو منصوص ہے وہ عقود تملیک کے جواز کا موجب بھی نہیں ہے تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ مراد اس سے عورت کی طرف سے اس طریقے کی تملیک ہے جس سے ہبہ اور تملیک کے عقود جائز ہوتے ہیں۔ کیونکہ وہ لفظ جس کے ذریعے تملیک درست ہوتی ہے وہ یہاں مذکور نہیں ہے۔ اس لیے اس کا حکم دلالت پر موقوف ہوگا۔ اس بنا پر ہبہ کی مختلف صورتوں کے عقود میں جو بات درست ہوگی وہ یہاں بھی درست ہوگی اور جو بات وہاں درست نہیں ہوگی وہ یہاں بھی درست نہیں ہوگی۔

اس تشریح کے باوجود اگر سوال اٹھانے والا شخص شوافع میں سے ہے تو اس پر اس ہبہ کا جواز بھی لازم آئے گا جس پر اس شخص کی طرف سے قبضہ نہ ہوا ہو جس کے لیے ہبہ کیا گیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عورت کی طرف سے قبضہ میں لیئے ہوئے اور قبضہ میں نہ لیے ہوئے مہر کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔

جب عورت مہر پر قبضہ کرنے کے بعد معاف کر دے تو یہ واجب ہوگا کہ شوہر کو مہر سپرد کیے بغیر ہی یہ جائز ہو جائے۔ اب جبکہ شوافع کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں ہے بلکہ اس تملیک کو ہبہ کی صورتوں کی شرطوں پر محمول کیا جائے گا تو مشاع یعنی مشترک چیز کے ہبہ کا بھی یہی حکم ہوگا۔ اگر معترض امام مالک کے مسلک کا حامی ہے اور اس نے ہماری تشریح کو مشترک چیز کے ہبہ کے جواز نیز قبضہ سے قبل اس کے جواز کی دلیل بنالی ہے تو اس کے جواب میں ہماری وہ بحث ہے جو ہم پہلے کر آئے ہیں۔

قولِ باری ہے (اَوْ یَعْفُوَ الَّذِیْ بِیَدِہٖ عُقْدَۃُ النِّکَاحِ) اس کی تفسیر میں سلف کا اختلاف ہے حضرت علیؓ، حضرت جبیر بن مطعمؓ، نافع بن جبیر، سعید بن جبیر، سعید بن المسیب، سعید بن جبیر، محمد بن کعب قتادہ اور نافع کا قول ہے کہ اس سے مراد شوہر ہے، امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا بھی یہی قول ہے، نیز ابن شبرمہ، اوزاعی، ثوری اور امام شافعی اسی کے قائل ہیں۔

ان سب کے نزدیک شوہر کے عفو سے مراد یہ ہے کہ دخول سے پہلے طلاق دے دینے کی صورت میں وہ اسے پورا مہر دے دے، ان کے نزدیک قولِ باری (اِلَّآ اَنْ یَّعْفُوْنَ) میں باکرہ اور ثیبہ دونوں شامل ہیں۔ اس کے متعلق حضرت ابن عباسؓ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک کی روایت حماد بن سلمہ نے علی بن زید سے، انہوں نے عمار بن ابی عمار سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے کہ اس سے مراد شوہر ہے۔

ابن جریج نے عمرو بن دینار سے، انہوں نے عکرمہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ میں تو عفو یعنی نرمی کا قائل ہوں اور اسی کا حکم دیتا ہوں۔ اگر عورت معاف کر دے تو اس کی معافی کے مطابق حکم لگایا جائے گا۔ اگر عورت بخل کرے اور اس کا ولی معاف کر دے تو یہ جائز ہوگا خواہ عورت انکار ہی کرتی رہے، علقمہ، حسن بصری، ابراہیم نخعی، عطاء بن ابی رباح، عکرمہ اور ابوالزناد نے کہا ہے کہ اس سے مراد ولی ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر شوہر دخول سے پہلے اسے طلاق دے دے اور وہ خود باکرہ ہو تو اس صورت میں اس کا باپ نصف مہر معاف کر سکتا ہے۔ اور قولِ باری (اِلَّآ اَنْ یَّعْفُوْنَ) سے مراد وہ عورتیں ہیں جن کے ساتھ دخول ہو گیا ہے۔ امام مالک کا یہ بھی قول ہے کہ باپ کے سوا کسی کو مہر کا کوئی حصہ معاف کرنے کا اختیار نہیں ہے، نہ وصی کو اور نہ کسی اور کو۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ باکرہ کے باپ کو عقدِ نکاح کے وقت مہر کی رقم میں کمی کر دینے

کا اختیار ہے۔ اس وقت لڑکی کی مرضی کے خلاف بھی باپ ایسا کر سکتا ہے۔ لیکن عقدِ نکاح کے بعد باپ کو اس کے مہر میں کمی کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

اسی طرح مہر کی رقم میں کسی حصے کی معافی بھی اس کے لیئے جائز نہیں ہے جبکہ دخول سے پہلے طلاق ہو گئی ہو۔ باپ کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ بیٹی کو داماد سے علیحدہ کر دے اگرچہ بیٹی کو یہ بات ناپسند ہو بشرطیکہ باپ کو اسی میں اپنی بیٹی کی مصلحت نظر آ رہی ہو۔ لیکن جس طرح نکاح کے بعد باپ کو مہر کی رقم میں کمی کر دینے کا اختیار نہیں ہے ۔ ——— اسی طرح نکاح کے بعد اسے مہر کا نصف حصہ معاف کر دینے کا بھی اختیار نہیں ہے۔

ابن وہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ باپ کے لیئے جائز ہے کہ وہ بیٹی کی مرضی کے خلاف اسے داماد سے علیحدہ کر دے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قولِ باری (اَوْ یَعْفُوَا الَّذِیْ بِیَدِہٖ عُقْدَۃُ النِّکَاحِ) متشابہ آیت ہے کیونکہ اس میں وہ دونوں احتمال موجود ہیں جن کا ذکر سلف نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے کیا ہے۔

اس لیے اس آیت کو محکم آیت کی طرف لوٹانا واجب ہے اور یہ محکم آیت یہ قولِ باری ہے (وَاٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِہِنَّ نِحْلَۃً فَاِنْ طِبْنَ لَکُمْ عَنْ شَیْءٍ مِّنْہُ نَفْسًا فَکُلُوْہُ ہَنِیْٓـًٔا مَّرِیْٓـًٔا، اور عورتوں کے مہر خوش دلی کے ساتھ فرض جانتے ہوئے ادا کرو البتہ اگر وہ خود اپنی خوشی سے مہر کا کوئی حصہ تمھیں معاف کر دیں تو اسے مزے سے کھا سکتے ہو)۔

دوسرا قولِ باری یہ ہے (وَاِنْ اَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّکَانَ زَوْجٍ وَّاٰتَیْتُمْ اِحْدٰىہُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْہُ شَیْـًٔا، اور اگر ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لانے کا ارادہ کر ہی لو اور تم نے اسے ڈھیروں مال دیا ہو تو اس میں سے کچھ واپس نہ لو)۔

ایک اور قولِ باری ہے (وَلَا یَحِلُّ لَکُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَیْتُمُوْہُنَّ شَیْـًٔا اِلَّآ اَنْ یَّخَافَآ اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰہِ، اور تمھارے لیے حلال نہیں کہ تم اس میں سے کوئی چیز واپس لے لو جو تم نے انہیں دیا ہے اِلّا یہ کہ میاں بیوی دونوں کو اس کا اندیشہ ہو کہ وہ اللہ کی حدود کو قائم نہیں رکھ سکیں گے)۔

یہ محکم آیات ہیں جن میں اس معنی کے سوا کسی اور معنی کا احتمال نہیں ہے جس کے یہ متقاضی ہیں اس لیئے متشابہ آیت (اَوْ یَعْفُوَا الَّذِیْ بِیَدِہٖ عُقْدَۃُ النِّکَاحِ) کو ان محکم

آیات کی طرف لوٹانا واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو نہ صرف یہ حکم دیا ہے کہ وہ متشابہ کو محکم کی طرف لوٹائیں بلکہ ان لوگوں کی مذمت بھی کی ہے جو متشابہ کو محکم پر محمول کیے بغیر اس کی پیروی کرتے ہیں۔

یہ ارشادِ باری (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ) لیکن وہ لوگ جن کے دلوں میں کجی ہے وہ فتنے کی طلب میں ان آیات کے پیچھے لگ جاتے ہیں جو متشابہ ہیں)۔

نیز جب لفظ میں کئی معانی کا احتمال ہو تو اسے اس معنی پر محمول کرنا واجب ہوتا ہے جو اصول کے موافق ہوتا ہے۔ اب جبکہ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ باپ کے لیے اپنی بیٹی کے مال میں سے داماد یا کسی اور کو کوئی چیز ہبہ کرنا جائز نہیں ہے تو مہر کا حکم بھی یہی ہوگا۔ کیونکہ وہ بیٹی کا مال ہے۔

جن لوگوں نے آیت (أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) کو ولی پر محمول کیا ہے ان کا یہ قول خارج عن الاصول ہے۔ اس لیے کہ کسی شخص کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ کسی غیر کے مال کے ہبہ کے سلسلے میں اس کا ولی بن جائے۔ اب جبکہ اس قول کے قائلین کا یہ مسلک اصول کے خلاف اور اس سے خارج ہے تو آیت کو اس معنی پر محمول کرنا واجب ہے جو اصول کے موافق ہو۔ کیونکہ یہ خود ایک اصل نہیں ہے اس لیے کہ اس میں کئی معانی کا احتمال ہے اور جو چیز خود اصل نہ ہو اسے اس کے سوا دوسرے اصول کی طرف لوٹانا اور ان اصول کی روشنی میں اس کا اعتبار کرنا واجب ہوتا ہے۔

نیز اگر دونوں معنی احتمال کے دائرے میں ہوتے اور اصول میں ان دونوں کے لیے گنجائش موجود ہوتی تو لفظ کے مقتضی میں ایسی بات پائی جاتی جو یہ واجب کر دیتی کہ ظاہر لفظ کے لحاظ سے شوہر ولی سے اولیٰ ہے۔ وہ اس طرح کہ قولِ باری (أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) میں اس بات کی کسی طرح گنجائش نہیں ہے کہ وہ ولی کو بھی شامل ہو جائے۔ نہ تو حقیقتاً اور نہ ہی مجازاً۔ اس لیے کہ قولِ باری (الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) اس بات کا متقاضی ہے کہ نکاح کی گرہ موجود ہو اور یہ گرہ اس شخص کے ہاتھ میں ہوتی ہے جس کے ہاتھ میں بیوی ہوتی ہے یعنی شوہر۔ لیکن اگر عقدہ یعنی نکاح کی گرہ موجود نہ ہو تو پھر اس پر اس لفظ کا اطلاق اس معنی میں درست نہیں ہے کہ یہ گرہ کس کے ہاتھ میں ہے۔ اب جبکہ ولی کے ہاتھ میں عقد نکاح سے

اور اس کے بعد بھی عقدۂ نکاح موجود نہیں تھا اور شوہر کے ہاتھ میں طلاق سے پہلے پہلے موجود تھا تو آیت کا لفظ کسی نہ کسی صورت میں شوہر کو شامل ہو گیا۔ اس بنا پر یہ واجب ہو گیا کہ اسے شوہر پر محمول کرنا ولی پر محمول کرنے کی بہ نسبت اولیٰ ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے مہر کی معافی کا یہ حکم وقوع طلاق کے بعد دیا ہے اور ظاہر ہے کہ نکاح کی گرہ طلاق کے بعد شوہر کے ہاتھ میں بھی نہیں ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لفظ میں یہ احتمال ہے کہ اس سے وہ شخص مراد لیا جائے جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ تھی اور ولی کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ نہ پہلے تھی اور نہ ہی فی الحال ہے۔ اس لیے آیت کے مدلول کے طور پر ولی کے مقابلے میں شوہر اولیٰ تھا۔

ترتیب تلاوت میں یہ قول باری (وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ، اور آپس کے معاملات میں فیاضی کو نہ بھولو) بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسے فیاضی اور نرمی کی ترغیب دی اور فرمایا (وَاَنْ تَعْفُوْا اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى، اور تمہارا معاف کرنا یعنی نرمی سے کام لینا تقویٰ اور پرہیزگاری سے زیادہ قریب ہے) اب ظاہر ہے کہ ولی کا غیر کے مال میں سے کسی کو ہبہ کر دینا اس پر فضل اور مہربانی کرنا نہیں کہلاتا ہے۔ دوسری طرف عورت کی جانب سے فضل اور مہربانی کی کوئی بات نہیں ہوئی۔

اس طرح (اَوْ يَعْفُوَا الَّذِىْ بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) میں ولی کے عفو کے معنی کی گنجائش پیدا کرنا دراصل آیت میں مذکور فضل کے معنی کو ساقط کر دینا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس فضل کو جو نرمی کی صورت میں کیا جائے تقویٰ سے زیادہ قریب قرار دیا۔ حالانکہ غیر کے مال میں ہبہ کر کے ولی کو کوئی تقویٰ حاصل نہیں ہو سکتا۔ جبکہ اس غیر نے عفو اور نرمی کا کوئی ارادہ نہیں کیا۔ اس بنا پر ولی تقویٰ کے نشان کا مستحق نہیں ہو سکتا۔

نیز اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شوہر کو اس کی ترغیب دی گئی ہے اور اس کا نرمی کرنا اور اس نرمی کے تحت عورت کو مکمل مہر ادا کرنا اس کے لیے جائز ہے۔ اس لیے یہ واجب ہے کہ وہی آیت میں مراد ہو اور جب شوہر مراد ہو گا تو ولی کا مراد ہونا منتفی ہو جائے گا۔ اس لیے کہ سلف نے اس آیت کی تاویل دو میں سے ایک معنی میں کی ہے یا تو شوہر یا ولی۔ اب جبکہ ہم نے دلائل سے ثابت کر دیا کہ اس سے مراد شوہر ہے تو اب ولی مراد لینے کا امتناع واجب ہو گیا۔

آیت میں مذکور فضل اور نرمی کی ترغیب اور تقویٰ سے زیادہ قریب کی تشریح کے سلسلے میں ہم نے جو کچھ کہا ہے اگر اس پر کوئی کہنے والا یہ کہے کہ اس میں خطاب اگرچہ مالک کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ شخص مخاطب نہیں ہے جو غیر کے مال میں ہبہ کرتا ہے۔ تاہم بنیادی طور پر اس میں کوئی امتناع نہیں کہ یہ خطاب ولی کو بھی لاحق ہو جائے۔ اگرچہ ولی فضل اور نرمی کا یہ کام دوسرے کے مال میں کرتا ہے جس کا وہ سرپرست ہوتا ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ ولی اپنی سرپرستی میں پرورش پانے والے نابالغ کے مال سے اس کا صدقہ فطر ادا کرکے، نیز قربانی کا جانور ذبح کرکے اور اس کا ختنہ کرا کے ثواب کا مستحق ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ گذشتہ بیان کے تحت ہمارا استدلال معترض کی آنکھوں سے اوجھل رہا۔ وہ اس طرح کہ ہم نے کہا تھا کہ غیر کے مال میں ولی تبرع یعنی نیکی کا عمل مثلاً ہبہ وغیرہ کرکے ثواب کا مستحق نہیں بن سکتا۔

معترض نے ہماری اس بات کا ایسے شخص کی مثال دے کر معارضہ کر دیا جس پر ایک حق واجب ہوا تھا جس کا تعلق اس کے مال سے تھا۔ اب ولی نے جو کہ باپ ہے۔ اس کی طرف سے اس حق کی ادائیگی کر دی۔ ہم تو وصی اور غیر وصی سب کو یہ اجازت دیتے ہیں کہ وہ اس قسم کے حقوق کی ادائیگی کر سکتے ہیں۔ لیکن ہم انہیں اس کی اجازت نہیں دیتے کہ وہ کسی کی طرف سے اس کا حق معاف کر دیں۔

اس بنا پر اضحیہ، صدقہ فطر اور حقوق واجبہ کس طرح تبرع کی طرح ہو سکتے ہیں اور ان کے اخراج کا حکم کیسے اس چیز کے اخراج کے حکم کی طرح ہو سکتا ہے جو عورت کی ملکیت کے تحت کسی شئی کو لازم نہیں ہوتا (اس سے ثابت ہوا کہ ولی کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ عورت کے مہر کا حصہ یا پورا مہر معاف کر دے)

امام مالک کی طرف سے استدلال کرتے ہوئے بعض نے یہ کہا ہے کہ اگر زیر بحث آیت میں زوج مراد ہوتا ہے تو قول باری اس طرح ہوتا" الا ان یعفون او یعفو " (مگر یہ کہ عورتیں نرمی برتیں یا شوہر نرمی برتنے) کیونکہ زوجین کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ اس صورت میں اس آیت کا رجوع ان دونوں کی طرف ہو جاتا لیکن جب اس طریقے سے ہٹ کر ایسے شخص کا ذکر کیا گیا جس کی معرفت صرف صفت اور بیان کی بنا پر ہو سکتی ہے تو اس سے معلوم ہو گیا کہ شوہر مراد نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ ایک بے معنی اور کھوکھلی بات ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ احکام کے ایجاب کا ذکر کبھی تو منصوص طریقے سے کرتے ہیں اور کبھی نص کے بغیر معنی مراد پر دلالت کے ذریعے کرتے ہیں اور کبھی ایسے لفظ کے ذریعے جس میں کئی معنی کا احتمال ہوتا ہے۔ لیکن بعض صورتوں میں معنی مراد ظاہر اور اولیٰ ہوتا ہے اور کبھی ایسے مشترک لفظ کے ذریعے ایجاب کا ذکر ہوتا ہے جس میں مختلف معانی ہوتے ہیں اور معانی مراد تک پہنچنے کے لیے استدلال کی ضرورت ہوتی ہے۔

قرآن مجید میں احکام کے ایجاب کے لیے بیان کی یہ تمام صورتیں موجود ہیں۔ رہ گیا معترض کا یہ قول کہ اگر زوج مراد ہوتا تو کلام باری میں یہ الفاظ ہوتے " او یعفوا الزوج " تاکہ کلام کا رجوع صرف شوہر کی طرف ہوتا کسی اور کی طرف نہ ہوتا لیکن جب اس طریقے سے ہٹ کر دوسرا طریقہ اختیار کیا گیا جس سے معلوم ہوا کہ یہاں زوج مراد نہیں ہے

معترض کی یہ بات دراصل بے معنی ہے اور ہر جگہ چلنے والی نہیں ہے۔ اس سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر زیر بحث آیت میں ولی مراد ہوتا تو قول باری اس طرح ہوتا " او یعفو الولی " اور ایسا لفظ نہ لاتا جس میں ولی اور غیر ولی سب مشترک ہوتے۔ اس قائل نے یہ بھی کہا ہے کہ آیت میں العافی (معاف کرنے والا اور نرمی برتنے والا) وہ شخص ہے جو اپنا حق چھوڑ دے اگر عورت اپنا نصف مہر جو اس کے لیے شوہر پر واجب ہے چھوڑ دے تو وہ عافیہ کہلائے گی یہی صورت ولی کی ہے۔

باقی رہا شوہر تو وہ اگر بیوی کو اپنی طرف سے کوئی چیز دے بھی دے جو اس کے لیے شوہر پر واجب نہیں ہے تو وہ اس کے لیے عافی نہیں کہلائے گا بلکہ اسے واہب یعنی ہبہ کرنے والا کہا جائے گا۔ لیکن قائل کا یہ استدلال بھی بہت کمزور ہے۔ اس لیے کہ جن حضرات نے آیت (اَوۡ یَعۡفُوَ الَّذِیۡ بِیَدِہٖ عُقۡدَۃُ النِّکَاحِ) سے شوہر مراد لیا ہے تو انہوں نے یہ کہا ہے کہ شوہر کی نرمی اور عفو یہ ہے کہ وہ مہر کی پوری رقم عورت کو ادا کر دے۔

اس تاویل کے قائل حضرات صحابہ کرام اور تابعین عظام ہیں۔ انہیں اس قائل سے کہیں زیادہ لغت اور الفاظ کے معانی محتملہ کا علم تھا۔ نیز زیر بحث آیت میں مذکور عفو اس معنی میں نہیں ہے جس معنی میں یہ فقرہ ہے " قد عفوت " (میں نے معاف کر دیا) بلکہ یہاں عفو سے نرمی اور مہربانی مراد ہے جس کے تحت شوہر پورا مہر ادا کر دے یا طلاق کے بعد عورت باقی ماندہ نصف

مہر کو شوہر کی ملکیت میں دے دے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ مہر اگر ایک متعین غلام کی صورت میں ہوتا تو پھر بھی آیت کا حکم قابلِ عمل ہوتا اور آیت میں مذکور ترغیب غلام کی صورت میں بھی قائم رہتی۔ اب عورت کی طرف سے نرمی اور عفو کی یہ صورت ہو گی کہ طلاق کے بعد مہر کا باقی نصف حصہ شوہر کی ملکیت میں دے دے، یہ کہہ کر نہیں کہ " قد عفوت " بلکہ اس طریقے سے جس کے تحت عقودِ تملیک کی تمام صورتیں جائز ہوتی ہیں۔

اسی طرح شوہر کی طرف سے نرمی اور عفو یہ نہیں ہے کہ وہ یوں کہے " قد عفوت " بلکہ اس طریقے سے تملیک کر کے جس کے تحت تملیک کی تمام صورتیں جائز ہوتی ہیں۔ اسی طرح اگر عورت نے مہر قبضے میں لے لیا اور اسے صرف بھی کر دیا ہو تو اس صورت میں شوہر کی طرف سے عفو کی یہ شکل ہو گی کہ عورت کے ذمے مہر کا جو حصہ واجب ہو اس سے اسے بری الذمہ قرار دے۔

اگر مہر شوہر کے ذمے دَین کی صورت میں ہو تو عورت کے عفو کی صورت یہ ہو گی کہ وہ اسے باقی ماندہ مہر کی ادائیگی سے بری الذمہ قرار دے دے۔ اس لیے جس عفو اور نرمی کی نسبت عورت کی طرف ہو سکتی ہے تو اس جیسے عفو اور نرمی کی نسبت مرد کی طرف بھی ہو سکتی ہے۔ یہاں پر معترض سے یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ آخر ولی کے عفو کی کیا صورت رہ جاتی ہے۔ تا کہ ہم زوج کے عفو کو اس کی طرح کر دیں۔

ولی کے لیے اس کے ثبوت کی کوشش بے فائدہ کوشش ہو گی کیونکہ بحث لفظ عفو میں اور اس سے عدول کرنے کے متعلق چل رہی ہے۔ اور اس کے باوجود معترض کا قول خود اس کے مسلک کی تردید کرتا ہے۔ تاہم میں نے مخالفین کے قول کے اختلال اور اس کی کمزوری کو واضح کر دیا ہے۔ اس قول نے انہیں بحث کو اس طرح خوشنما انداز میں پیش کرنے پر مجبور کر دیا ہے کہ اس میں ان کے دعوے کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔

قولِ باری (اِلَّآ اَنۡ یَّعۡفُوۡنَ) ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت کرتا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ باکرہ اگر طلاق کے بعد نصف مہر معاف کر دے تو یہ جائز نہیں ہو گا۔ یہ امام مالک کا قول ہے۔ بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں باکرہ اور ثیبہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔

پھر جب ابتدائے خطاب میں یہ قولِ باری (وَاِنۡ طَلَّقۡتُمُوۡهُنَّ مِنۡ قَبۡلِ اَنۡ تَمَسُّوۡهُنَّ وَقَدۡ فَرَضۡتُمۡ لَهُنَّ فَرِيۡضَةً فَنِصۡفُ مَا فَرَضۡتُمۡ) باکرہ اور ثیبہ دونوں قسم کی عورتوں کے لیے عام

تھا تو ضروری ہو گیا کہ اس پر عطف ہونے والا قولِ باری (اِلَّآ اَنۡ یَّعۡفُوۡنَ) بھی ان دونوں قسموں کی عورتوں کو عام ہو اس لیے جواز عفو کو ثیبہ کے لیے خاص کر دینا ایک بے دلیل بات ہے۔

قولِ باری (فَنِصۡفُ مَا فَرَضۡتُمۡ) یہ واجب کرتا ہے کہ اگر کسی نے ایک ہزار درہم مہر پر کسی سے نکاح کر لیا اور اسے یہ رقم ادا کر دی پھر دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی۔ اس دوران عورت نے اس رقم سے کوئی جنس یا سامان کی خریداری کر لی تو اس صورت میں عورت کو ہزار کا نصف ملے گا اور باقی آدھا یعنی پانچ سو کی رقم وہ شوہر کو بھر دے گی۔

امام مالک کا قول ہے کہ عورت نے جو سامان وغیرہ خریدا ہے۔ شوہر اس کا نصف لے لے گا۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے شوہر کو مقرر شدہ مہر کا نصف دیا ہے اور یہی حکم عورت کا بھی ہے۔ اب یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ عورت سے وہ چیز لی جائے جو مفروض یعنی مقرر شدہ نہ ہو اور نہ اس کی قیمت ہو یہ بات اصولِ فقہ کے بھی خلاف ہے کیونکہ اگر کسی شخص نے ایک ہزار درہم میں غلام خریدا ہو اور فروخت کنندہ نے ہزار پر قبضہ کر کے اس رقم سے چیزیں خرید لی ہوں پھر خریدار کو غلام میں کوئی عیب نظر آجائے جس کی بنا پر وہ اسے واپس کر دے تو اس صورت میں خریدار کو فروخت کنندہ کی خریدی ہوئی چیزوں میں کوئی دسترسی نہیں ہوگی۔ یہ چیزیں فروخت کنندہ کی ہوں گی اور اس پر ہزار درہم کا لوٹانا واجب ہوگا۔ نکاح کی بھی یہی صورت ہے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ عقدِ نکاح بھی اسی طرح متاع یعنی ساز و سامان پر نہیں ہوا تھا جس طرح عقدِ بیع ساز و سامان پر نہیں ہوا تھا۔ بلکہ ہزار پر ہوا تھا۔ واللہ اعلم!

صلوٰۃ وسطیٰ اور نماز میں کلام کرنے کا ذکر

قولِ باری ہے (حَافِظُوْا عَلَی الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی ، اپنی نمازوں کی نگہداشت رکھو خصوصاً صلوٰۃ وسطی کی) اس میں نماز کے عمل کو سرانجام دینے کا حکم ہے اور محافظت کے ذکر کے ساتھ اس کے وجوب کی تاکید کر دی گئی ہے۔ 'الصلوت' سے دن رات کی پانچوں نمازیں مراد ہیں جو مخاطبین کے ذہنوں میں متعین ہیں۔ اس لیے کہ اس لفظ پر الف لام داخل ہے جو معہود یعنی معلوم ومتعین چیز کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔

اس میں نمازوں کو قائم رکھنے، ان کے فرائض کو پورا کرنے، ان کے حدود کی پاسداری کرنے انہیں وقت پر ادا کرنے اور ادائیگی میں کوتاہی نہ کرنے کے تمام معانی ومفاہیم داخل ہیں کیونکہ محافظت کا حکم ان تمام باتوں کا مقتضی ہے۔

پھر نمازوں کے ذکر کے بعد صلوٰۃ وسطیٰ کا الگ سے ذکر کر کے اس کی اہمیت کی تاکید کر دی صلوٰۃ وسطیٰ کا الگ سے ذکر دو معنوں پر دلالت کرتا ہے۔ یا تو یہ تمام نمازوں سے افضل اور اس کی محافظت سب سے اولیٰ ہے۔ اس لیے دوسری نمازوں سے اسے الگ کر کے بیان کیا یا یہ کہ اس نماز کی نگہداشت کا حکم دوسری نمازوں کی نگہداشت سے بڑھ کر ہے۔

سلف سے اس بارے میں مختلف روایات ہیں جن میں سے بعض پہلے معنی پر اور بعض دوسرے معنی پر دلالت کرتی ہیں۔ حضرت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے کہ یہ ظہر کی نماز ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم دوپہر کے وقت یہ نماز ادا کرتے تھے اور آپ کے پیچھے مقتدیوں کی صرف ایک یا دو صفیں ہوتیں اور باقی لوگ قیلولہ کر رہے ہوتے یا کاروبار میں مصروف ہوتے اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔

بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں کہ ظہر کی نماز صحابہ کرام کے لیئے سب سے زیادہ بھاری نماز

تھی۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ حضرت زید بن ثابتؓ نے مزید فرمایا کہ اسے صلاۃ وسطیٰ یعنی درمیانی نماز اس لیئے کہا گیا کہ اس سے پہلے دو نمازیں اور اس کے بعد دو نمازیں ہیں۔ اس سبب سے یہ درمیانی نماز ہوگئی۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس سے مراد عصر کی نماز ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے کہ یہ فجر کی نماز ہے۔

حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ سے مروی ہے کہ ان کے مصحف میں یہ الفاظ تھے۔ (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلوٰةِ الْوُسْطٰى صَلوٰةِ الْعَصْرِ) حضرت براء بن عازبؓ سے مروی ہے کہ یہ آیت اس طرح نازل ہوئی (حَافِظُوا عَلَى الصلوٰتِ وَصَلوٰةِ الْعَصْرِ) اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں آیت کی قرأت اسی طرح ہوتی رہی پھر اللہ تعالیٰ نے اس آیت (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلوٰةِ الْوُسْطٰى) کے ذریعے اسے منسوخ کر دیا۔

اس طرح حضرت براء نے یہ بتا دیا کہ حضرت عائشہؓ وغیرھا کے مصحف میں آیت کا اندراج جس طرح ہے وہ اب منسوخ ہو چکا ہے۔ عاصم بن زر نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ جنگِ خندق میں کفار ہم سے مسلسل لڑتے رہے یہاں تک کہ ہمیں عصر کی نماز ادا کرنے کا موقع نہیں ملا حتیٰ کہ سورج غروب ہونے لگا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر فرمایا (اَللّٰھُمَّ اَملأ قُلُوْبَ الَّذِیْنَ شَغَلُوْنَا عن الصلوٰۃ الوسطیٰ نارًا، اے اللہ! جن لوگوں نے ہمیں صلوٰۃ وسطیٰ کی ادائیگی سے مشغول رکھا ان کے دل جہنم کی آگ سے بھر دے)۔

حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ ہم پہلے یہ سمجھتے تھے کہ صلوٰۃ وسطیٰ سے مراد فجر کی نماز ہے۔ عکرمہ، سعید بن جبیر اور مقسم نے حضرت ابن عباسؓ سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ یہ عصر کی نماز ہے۔

اس طرح حضرت سمرہ بن جندبؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علیؓ سے یہی روایت کی ہے کہ یہ عصر کی نماز ہے۔ اسی طرح حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت قبیصہ بن ذویبؓ سے مروی ہے کہ یہ مغرب کی نماز ہے۔ ایک قول میں کہا گیا ہے کہ عصر کی نماز کو صلوٰۃ وسطیٰ اس لیے کہا گیا کہ دن اور رات کی دو دو نمازوں کے درمیان ہے۔

ایک قول ہے کہ سب سے پہلے فجر کی نماز کا وجوب ہوا اور سب سے آخر میں عشاء کی نماز کا اس بنا پر وجوب کے لحاظ سے عصر کی نماز صلوٰۃ وسطیٰ ہوگئی جو لوگ ظہر کی نماز کو صلوٰۃ وسطیٰ کہتے ہیں ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظہر کی نماز دن کی دو نمازوں فجر اور عصر کے درمیان آتی ہے۔ جن لوگوں نے

فجر کی نماز کو صلوٰۃ وسطیٰ کہا ہے تو حضرت ابن عباسؓ کے قول میں اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ نماز رات کی تاریکی اور دن کی سفیدی کے درمیان ادا کی جاتی ہے۔

اس بنا پر وقت کے لحاظ سے اسے صلوٰۃ وسطیٰ کہا گیا ہے۔ بعض لوگ (وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی) سے وجوبِ وتر کی نفی پر استدلال کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر وتر کی نماز واجب ہوتی تو پھر نمازیں تعداد میں چھ ہو جائیں اور کوئی نماز صلوٰۃ وسطیٰ نہ بن سکتی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر صلوٰۃ وسطیٰ سے مراد عصر کی نماز ہے تو اسے وسطیٰ کہنے کی وہی وجہ ہے جو بیان ہو گئی کہ وجوب کے لحاظ سے یہ درمیانی نماز ہے اور اگر اس سے مراد نمازِ ظہر ہے تو یہ وسطیٰ اس واسطے ہے کہ یہ دن کی دو نمازوں فجر اور عصر کے درمیان پڑھی جاتی ہے اس طرح ان صورتوں میں کوئی ایسی بات موجود نہیں ہے جو وتر کے وجوب کی نفی پر دلالت کرتی ہو کیونکہ وتر کی نماز رات کے وقت پڑھی جانے والی نماز ہے۔

پھر آیت میں صلوٰۃ وسطیٰ سے مراد وہ فرض نماز ہے جو بقیہ فرض نمازوں میں درمیانی ہو جبکہ وتر کی نماز فرض نہیں ہے۔ اگرچہ یہ واجب ہے کیونکہ یہ ضروری نہیں کہ ہر واجب فرض بن جائے اس لیے کہ فرض وہ ہوتا ہے جو وجوب کے سب سے اونچے درجے پر ہوتا ہے۔

نیز اگر یہ کہا جائے کہ وتر کی فرضیت فرض نمازوں کے بعد ایک زائد فرض کے طور پر وارد ہوئی جس کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلیل ہے (ان اللہ زادکم الی صلاتکم صلوٰۃ وھی الوتر۔ اللہ تعالیٰ نے تمہاری فرض نمازوں میں ایک اور نماز کا اضافہ کر دیا ہے اور یہ وتر کی نماز ہے) تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ وتر کے وجوب سے قبل ہی صلوٰۃ وسطیٰ والی آیت کا نزول ہو چکا تھا۔ اور اس کا نام صلوٰۃ وسطیٰ پڑ چکا تھا۔

قولِ باری ہے (وَقُوْمُوْا لِلّٰہِ قٰنِتِیْنَ، اور اللہ کے سامنے فرمانبردار بن کر کھڑے ہو جاؤ)۔ ایک قول ہے کہ لغوی لحاظ سے قنوت کا معنی کسی چیز پر ثبات ہے۔ قنوت کے معنی کے متعلق سلف سے مختلف اقوال منقول ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ، حسن بصری، شعبی اور عطاء بن ابی رباح سے منقول ہے کہ (وَقُوْمُوْا لِلّٰہِ قٰنِتِیْنَ) میں (قٰنِتِیْنَ) کا معنی مُطیعین ہے یعنی فرمانبردار بن کر۔

نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ قنوت کا معنی طولِ قیام ہے۔ حضرت ابن عمرؓ نے اس کے ساتھ یہ آیت تلاوت کی (اَمَّنْ ھُوَ قَانِتٌ اٰنَآءَ الَّیْلِ، آیا وہ شخص جو رات کے اوقات میں قنوت کرتا ہے) یعنی دیر تک قیام میں رہتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی

ہے کہ آپ نے فرمایا (افضل الصلوٰۃ طول القنوت، بہترین نماز وہ ہے جس میں قنوت طویل ہو) یعنی قیام طویل ہو۔

مجاہد کا قول ہے کہ قنوت کا معنی سکوت یعنی خاموشی ہے اور اس کا معنی طاعت یعنی فرمانبرداری بھی ہے اور چونکہ قنوت کا اصل معنی کسی چیز پر دوام اور ثبات ہے اس لیے ہمیشہ فرمانبرداری کرنے والے کو قانت کہا جا سکتا ہے۔ اسی طرح جو شخص نماز میں دیر تک قیام کرے، قرأت کرے یا دعائیں مانگے یا خشوع وخضوع اور سکوت میں طوالت کرے تو ایسے تمام لوگ قنوت پر عمل پیرا ہونے کی وجہ سے قانتین کہلائیں گے۔

یہ بھی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک ماہ تک قنوتِ نازلہ پڑھتے رہے اور اس میں عرب کے ایک قبیلے کے خلاف بددعائیں کرتے رہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ آپ نے دعاؤں کے لیئے دیر تک قیام کیا۔

حارث بن شبیل نے ابوعمرو شیبانی رضؓ سے روایت کی ہے کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نماز کے اندر باتیں کر لیتے تھے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی (وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ) اس کے ذریعے ہمیں خاموشی اختیار کرنے کا حکم دیا گیا۔ یہ حکم نماز میں کلام کرنے سے نہی کا تقاضا کرتا ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کہتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں ہوتے تو ہم آپ کو سلام کرتے اور آپ اس کا جواب دیتے۔ ہمارے حبشہ جانے سے پہلے ایسا ہی ہوتا رہا۔ جب میں حبشہ سے واپس آیا اور نماز کی حالت میں آپ کو سلام کیا تو آپ نے جواب نہیں دیا میں نے آپ سے اس کا ذکر کیا جس پر آپ نے یہ فرمایا (ان اللہ یحدث من امرہ ما یشاء و انہ قضی ان لا تتکلموا فی الصلوٰۃ ، اللہ تعالیٰ جو حکم چاہے بھیج سکتا ہے۔ اب اس نے یہ حکم دیا ہے کہ تم نماز میں باتیں نہ کرو)۔

عطاء بن یسار نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا تو آپ نے ہاتھ کے اشارے سے اسے جواب دیا۔ پھر جب آپ نے سلام پھیر لیا تو فرمایا (کنا نرد السلام فی الصلوٰۃ فنھینا عن ذٰلک، ہم پہلے نماز کے اندر سلام کا جواب دے دیا کرتے تھے۔ اب ہمیں اس سے روک دیا گیا ہے) ابراہیم الہجری نے ابن عیاض سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ لوگ پہلے نماز کے اندر کلام

کر لیا کرتے تھے۔

پھر یہ آیت نازل ہوئی (وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا ، پس جب قرآن مجید پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگاؤ اور خاموش رہو) معاویہ بن الحکم سلمی کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان صلاتنا ھذہ لا یصلح فیھا شئی من کلام الناس انما ھی التسبیح والتکبیر وتلاوۃ القرآن ، ہماری اس نماز میں کسی قسم کی انسانی گفتگو درست نہیں ہے۔ نماز تو نام ہے تسبیح، تکبیر اور تلاوت قرآن کا)۔

ان روایات میں نماز کے اندر گفتگو کرنے کی ممانعت ہے۔ راویوں کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پہلے نماز کے اندر گفتگو کرنے کی اجازت تھی یہاں تک کہ اس کی ممانعت آگئی۔ فقہاء بھی اس ممانعت پر متفق ہیں البتہ امام مالک کا قول ہے کہ نماز کی اصلاح کے لیے نماز کے اندر گفتگو ہو سکتی ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ بھول کر بات کر لینے سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔

ہمارے اصحاب نے اس مسئلے میں کوئی فرق نہیں کیا ہے اور گفتگو کے وجود پر نماز کے فساد کا حکم لگا دیا ہے خواہ یہ گفتگو بھول کر ہوئی ہو یا نماز کی اصلاح کے لیے اس کی دلیل یہ ہے کہ آیت (وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ) اور اس کے متعلق یہ روایت کہ یہ نماز میں گفتگو کی ممانعت کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے۔ دونوں میں اس امر کے متعلق کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے کہ آیا گفتگو بھول کر ہوئی ہے یا جان بوجھ کر اور آیا اس سے نماز کی اصلاح کا ارادہ کیا گیا تھا یا ارادہ نہیں کیا گیا تھا۔

دوسری طرف اگر محولہ بالا روایت میں آیت کے نزول کا سبب بیان بھی نہ ہوتا پھر بھی آیت میں نماز کے اندر گفتگو کی ممانعت کا احتمال موجود تھا پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سلسلے میں جتنی روایتیں منقول ہیں ان میں اصلاح کے قصد اور عدم قصد نیز سہو اور عمد کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ یہ آیت گفتگو کی تمام صورتوں کے لیے عام ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ نماز میں کلام کرنے کی نہی کا دائرہ کار صرف عامد یعنی جان بوجھ کر کلام کرنے والے تک محدود ہے۔ بھول کر کلام کرنے والا اس میں داخل نہیں ہے اس لیے کہ ناسی یعنی بھول جانے والے کو نہی کرنا محال ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نہی کے حکم میں اس بات کا جواز ہوتا ہے کہ وہ ناسی کو بھی لاحق ہو جس طرح کہ یہ عامد کو لاحق ہوتا ہے۔

البتہ گناہ لازم آنے اور وعید کے استحقاق کے لحاظ سے عامد اور ناسی کی صورت حال مختلف ہوتی ہے۔ لیکن نماز کے فساد اور وجوب قضاء کے لحاظ سے ان دونوں میں کوئی فرق

نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ نماز میں بھول کر کھا لینے والے، وضو توڑ دینے والے اور ہمبستری کر لینے والے کا حکم نماز کے فاسد ہو جانے اور قضاء لازم آنے کے لحاظ سے وہی ہوتا ہے جو جان بوجھ کر ان افعال کے مرتکب کا ہے۔

البتہ گناہ کمانے اور وعید کے سزاوار ہونے کے لحاظ سے ان دونوں کی حالتیں مختلف ہوتی ہیں۔ اس وضاحت کی روشنی میں یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایجاب قضاء کی صورتوں میں نہی کا حکم ناسی کو بھی اسی طرح لاحق ہوتا ہے جس طرح عامد کو اگرچہ گناہ کمانے اور وعید کے سزاوار ہونے کے لحاظ سے دونوں ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ احادیث ان لوگوں کے قول کے فساد پر دلالت کرتی ہیں جو بقصد اصلاح نماز میں گفتگو کے جواز کے قائل ہیں اور جو بھول کر بات کرنے والے اور جان بوجھ کر بات کرنے والے کے درمیان فرق کرتے ہیں۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے جسے معاویہ بن الحکم نے بیان کیا ہے کہ (ان صلاتنا ھذہ لا یصلح فیھا شیٔ من کلام الناس، ہماری اس نماز میں کلام الناس کی کوئی گنجائش نہیں ہے) اس قول کی حقیقت خبر ہے اس لیے اسے خبر پر ہی محمول کیا جائے گا۔ جس کی بنا پر اس قول کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے اس بات کی اطلاع دی گئی ہے کہ نماز میں کلام الناس کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اب اگر ایک شخص گفتگو کر لینے کے بعد بھی نمازی رہ سکتا تو پھر نماز میں کسی نہ کسی صورت میں کلام الناس کی گنجائش ہوتی۔ اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ جس نماز میں کلام الناس کی کوئی بھی صورت واقع ہو جائے گی وہ نماز نماز نہیں ہو گی۔ تاکہ حدیث میں خبر کی صورت میں جس بات کی اطلاع دی گئی ہے وہ نماز کی تمام شکلوں میں پائی جا سکے۔ ایک اور پہلو سے یہ واضح ہے کہ صلاح فساد کی ضد ہے۔

صلاح کا تقاضا ہے کہ اس کے مقابلے میں ہمیشہ فساد کا مفہوم پایا جائے۔ اب جب نماز میں کلام الناس کی گنجائش نہیں تو اس کے وجود کی صورت میں نماز فاسد ہو گی کیونکہ اگر ایسا نہیں ہو گا تو پھر نماز میں فساد کے بغیر کلام کی گنجائش پیدا ہو جائے گی۔ اور یہ بات خبر کے مقتضی کے خلاف ہے۔

اوپر ہم نے جن دو گروہوں کا قول نقل کیا ہے انہوں نے ذوالیدین کے واقعہ کے سلسلے میں

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی روایت سے استدلال کیا ہے۔ یہ حدیث کئی طرق سے مروی ہے۔
حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں دن کے دوسرے حصے کی ایک نماز شاید ظہر یا عصر پڑھائی پھر آپ اٹھے اور مسجد کے آگے کی طرف موجود ایک لکڑی کے پاس جا کر اس پر اپنے دونوں ہاتھ اوپر نیچے رکھ کر کھڑے ہو گئے۔
آپ کے چہرۂ مبارک پر غضب کے آثار تھے۔ جلد باز قسم کے لوگ مسجد سے نکل کر ایک دوسرے سے پوچھنے لگے آیا نماز کی رکعتوں میں تخفیف ہو گئی ہے۔ لوگوں میں حضرت ابو بکر صدیقؓ اور حضرت عمرؓ بھی موجود تھے لیکن انہیں بھی آپ سے استفسار کرنے کی ہمت نہیں ہوئی۔ اسی دوران ایک شخص اٹھا جس کے دونوں ہاتھ بہت طویل تھے اور جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم ذوالیدین (لمبے ہاتھوں والا) کہہ کر پکارتے تھے۔ اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: "اے اللہ کے رسول! آیا آپ بھول گئے یا نماز میں تخفیف ہو گئی ہے؟"
آپ نے یہ سن کر فرمایا (لم انس ولم تقصر الصلوٰۃ، نہ بھولا ہوں اور نہ ہی نماز میں تخفیف ہوئی ہے) اس پر ذوالیدین نے عرض کیا کہ آپ بھول گئے ہیں۔ یہ سن کر آپ لوگوں کی طرف مڑے اور پوچھا کہ آیا ذوالیدین درست کہہ رہے ہیں۔ لوگوں نے اثبات میں جواب دیا اس پر آپ نے ہمیں باقی ماندہ دو رکعتیں پڑھائیں اور سلام پھیرنے کے بعد سہو کے دو سجدے بھی کیے، ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے سارا واقعہ بیان کر دیا جس میں گفتگو بھی شامل ہے لیکن اس گفتگو سے نماز کی بنا یعنی باقیماندہ حصہ کی ادائیگی میں کوئی امتناع پیدا نہیں ہوا۔
دوسری طرف حضرت ابو ہریرہؓ اسلام لانے والوں میں زمانے کے لحاظ سے متاخرین میں شمار ہوتے ہیں۔ جس سے یہ ثابت ہوا کہ اس مسئلے میں یہ روایت منسوخ نہیں ہوئی۔ یحییٰ بن سعید القطان نے روایت کرتے ہوئے کہا کہ انہیں اسماعیل بن ابی خالد نے قیس بن ابی حازم سے یہ روایت کی ہے قیس کہتے ہیں کہ ہم نے حضرت ابو ہریرہؓ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ ہمیں حدیث سنائیے۔ حضرت ابو ہریرہ فرمانے لگے کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں تین برسوں تک رہا۔
حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ مدینے آئے تو اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم خیبر میں تھے۔ آپ بھی ادھر ہو لیے اور جب وہاں پہنچے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم خیبر فتح

کر چکے تھے۔

ان حضرات نے استدلال میں یہ کہا ہے کہ جب ذوالیدین کا واقعہ حضرت ابوہریرہؓ کے اسلام کے بعد پیش آیا اور یہ سب کو معلوم ہے کہ نماز میں گفتگو کی ممانعت مکہ میں ہو گئی تھی جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا کہنا ہے کہ جب وہ حبشہ سے واپس آئے تو نماز میں اس کی ممانعت ہو چکی تھی یہی وجہ تھی کہ جب انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں سلام کیا تھا تو آپ نے سلام کا جواب نہیں دیا تھا اور گفتگو کی ممانعت کی اطلاع دی تھی۔ اس لیئے اس پورے بیان سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ذوالیدین کی حدیث میں جو واقعہ پیش آیا تھا وہ نماز میں گفتگو کی ممانعت کے بعد کا واقعہ ہے۔

امام مالک کے اصحاب کا اس سلسلے میں یہ کہنا ہے کہ اس واقعے میں گفتگو کی وجہ سے نماز اس لیے فاسد نہیں ہوئی کہ یہ ساری گفتگو نماز کی اصلاح کی خاطر ہوئی تھی۔ امام شافعی کا استدلال یہ ہے کہ اس واقعے میں نماز اس لیئے فاسد نہیں ہوئی کہ یہ گفتگو بھول کر ہوئی۔

ان حضرات کے اس استدلال کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اگر ذوالیدین کی حدیث نماز میں کلام کی ممانعت کے بعد کی ہوتی تو یہ نماز میں کلام کو مباح کر دیتی اور ما قبل کی ممانعت کے حکم کو ختم کر دیتی کیونکہ اس حدیث میں ذوالیدین نے انہیں یہ نہیں بتایا کہ نماز میں گفتگو کا یہ جواز کسی ایک حالت کے ساتھ مخصوص ہے دوسری حالتوں کے ساتھ نہیں۔ سفیان بن عیینہ نے ابوحازم سے، انہوں نے حضرت سہل بن سعدؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من نابه فی صلاته شیء فلیقل سبحان اللہ انما التصفیق للنساء والتسبیح للرجال) جس شخص کو نماز میں کوئی بات پیش آجائے تو وہ سبحان اللہ کہے۔ تالی بجانا عورتوں کے لیئے ہے۔ مردوں کے لیئے تو سبحان اللہ کہنا ہے۔

سفیان نے زہری سے، انہوں نے ابوسلمہؓ سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ الفاظ روایت کیئے ہیں (التسبیح للرجال والتصفیق للنساء) مردوں کے لیے سبحان اللہ کہنا ہے اور عورتوں کے لیئے تالی بجانا ہے) اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں گفتگو کرنے سے منع فرما کر کسی صورت حال کے پیش آنے کی شکل میں سبحان اللہ کہنے کا حکم دیا۔

اب جبکہ ذوالیدین کے واقعہ میں صحابہ کرام نے سبحان اللہ نہیں کہا اور نہ ہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ترک تسبیح پر انہیں کچھ کہا تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ذوالیدین کا واقعہ صحابہ کرام

کو تسبیح کی تعلیم دینے سے قبل کا ہے۔ کیونکہ یہ ہو نہیں سکتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے موقعہ کے لیے انہیں تسبیح کی تعلیم دی ہو اور وہ تسبیح چھوڑ کر کوئی اور طریقہ اختیار کریں۔ اور اگر صحابۂ کرام اس موقعہ پر تسبیح کا وہ طریقہ چھوڑ دیتے جس کا انہیں حکم ہوتا تو تسبیح کے مامور طریقے کو چھوڑ کر گفتگو کے ممنوع طریقے کو اختیار کرنے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ان پر ضرور تنقید ہوتی۔

اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ ذوالیدین کا واقعہ دو میں سے ایک صورت میں وقوع پذیر ہوا ہے۔ یا تو یہ نماز میں گفتگو کی ممانعت کے حکم سے پہلے وقوع پذیر ہوا یا یہ اس صورت کے بعد وقوع پذیر ہوا جبکہ نماز میں ابتدائی طور پر کلام کی ممانعت کر دی گئی تھی پھر اجازت ہو گئی تھی اور پھر اس قول سے اس کی ممانعت ہو گئی کہ (التسبیح للرجال والتصفیق للنساء)

ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں نماز کے اندر گفتگو کی ممانعت پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو معمر نے زہری سے، انہوں نے ابوسلمہ بن عبدالرحمن سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے کہ "حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر یا عصر کی نماز پڑھائی" آگے انہوں نے باقی ماندہ حدیث بھی بیان کر دی۔ زہری نے اس روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ یہ واقعہ بدر سے پہلے کا ہے۔ پھر اس کے بعد معاملات مستحکم ہوتے گئے۔

حضرت زید بن ارقم کا قول ہے کہ ہم نماز کی حالت میں گفتگو کر لیتے تھے حتیٰ کہ آیت (وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ) نازل ہوئی اور ہمیں خاموش رہنے کا حکم ملا۔ حضرت ابوسعید خدریؓ کا قول ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں سلام کیا۔ آپ نے اشارے سے اس کا جواب دیا پھر فراغت کے بعد فرمایا (کنا نرد السلام فی الصلاۃ فنهینا عن ذٰلك۔ ہم پہلے نماز کی حالت میں سلام کا جواب دے دیا کرتے تھے پھر ہمیں اس سے روک دیا گیا)۔

حضرت ابوسعید خدریؓ کم سن صحابہ میں سے تھے۔ ان کی کم سنی پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہشام نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا تھا کہ "ابوسعید خدری اور انس بن مالک کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کا کیا پتہ۔ یہ دونوں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں چھوٹے لڑکے تھے"

دوسری طرف حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حبشہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آمد مدینہ میں ہوئی تھی۔ زہری نے سعید بن المسیب، ابوبکر بن عبدالرحمن اور عروہ بن الزبیر سے یہ روایت کی ہے کہ عبداللہ بن مسعود اور آپ کے رفقاء حبشہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں مدینہ آئے۔

اہلِ سیر نے روایت کی ہے جنگ بدر میں ابوجہل کو جب عفراء کے دونوں بیٹوں نے زخمی کر دیا تھا تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اسے قتل کیا تھا۔—————

————— اگر بات اسی طرح ہے تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے حبشہ سے واپسی پر نماز میں گفتگو کی ممانعت کی خبر دی ہے اور یہ اس وقت کی بات ہے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم معرکہ بدر کے لیے جانے پر تیار بیٹھے تھے۔

دوسری طرف عبداللہ بن وھب نے عبداللہ بن العمری سے، انہوں نے نافع سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے ذوالیدین کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ابوہریرہؓ ذوالیدین کی شہادت کے بعد مسلمان ہوئے تھے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ حضرت ابوہریرہؓ نے ذوالیدین کے جس واقعہ کی روایت کی ہے وہ ان کے مسلمان ہونے سے پہلے کی روایت ہے کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ فتح خیبر کے سال مسلمان ہوئے تھے۔

اس سے یہ بات پایۂ ثبوت تک پہنچ گئی کہ حضرت ابوہریرہؓ نے اگرچہ اس واقعہ کی روایت کی ہے لیکن وہ اس واقعہ کے وقت موجود نہیں تھے۔ جیسا کہ حضرت براء بن عازبؓ کا قول ہے کہ "ہم جو باتیں تمہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سناتے ہیں وہ سب کی سب ہم نے آپ سے نہیں سنی ہیں لیکن یہ باتیں ہمارے اصحاب نے ہم سے بیان کی ہیں" حماد بن سلمہ نے حمید سے اور انہوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: "بخدا جو باتیں ہم تمہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سناتے ہیں وہ سب کی سب ہم نے آپ سے نہیں سنی ہیں بلکہ ہم یعنی صحابہ کرام آپس میں ایک دوسرے کو سناتے تھے اور ہم کبھی ایک دوسرے پر غلط بیانی کی تہمت نہیں لگاتے"

ابن جریج نے عمرو سے، انہوں نے یحییٰ بن جعدہ سے، انہوں نے عبدالرحمٰن بن عبدالقاری سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ "رب کعبہ کی قسم میں نے یہ نہیں دیکھا کہ جو شخص صبح کے وقت جنبی ہو تو وہ روزہ نہ رکھے، بلکہ رب کعبہ کی قسم یہ بات محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمائی ہے" پھر جب حضرت ابوہریرہؓ کو حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ کی یہ روایت سنائی گئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم صبح کے وقت جنابت کی حالت میں ہوتے اور جنابت بھی احتلام کی بنا پر نہ ہوتی اور پھر آپ اس دن کا روزہ رکھ لیتے تو حضرت ابوہریرہؓ نے سن کر کہا کہ "مجھے اس کا علم نہیں ہے۔

جو بات میں نے کہی ہے اس کی خبر مجھے فضل بن العباسؓ نے دی تھی" اب یہاں بھی

ذوالیدین کے واقعہ کے سلسلے میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں کوئی ایسی بات موجود نہیں ہے جو اس پر دلالت کرتی ہو کہ حضرت ابوہریرہؓ اس واقعہ کے عینی شاہد ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس روایت کے بعض طرق میں حضرت ابوہریرہؓ کے الفاظ مروی ہیں کہ "حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں نماز پڑھائی" تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی اس سے مراد یہ ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو نماز پڑھائی اور حضرت ابوہریرہؓ بھی مسلمانوں میں سے ایک فرد ہیں۔

جس طرح کہ مسعر بن کدام نے عبدالمالک بن میسرہ سے اور انہوں نے النزال بن سبرہ سے روایت کی ہے کہ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (انا وایاکم کنا ندعی بنی عبد مناف فانتم الیوم بنو عبداللہ ونحن بنو عبداللہ ، ہم اور تم بنو عبد مناف میں سے ہونے کے دعویدار تھے لیکن آج تم بنو عبداللہ ہو اور ہم بھی بنو عبداللہ ہیں) النزال بن سبرہ کی اس روایت سے مراد یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی قوم سے فرمایا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ نماز میں گفتگو کی ممانعت کا حکم اگر غزوہ بدر سے قبل دیا گیا ہوتا تو حضرت زید بن ارقمؓ اس حکم کی گواہی نہ دیتے کیونکہ وہ بہت کم عمر تھے جس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ جب حضرت عبداللہ بن رواحہ نے جنگ موتہ (حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری دور کی جنگ) میں شرکت کی تو اس وقت زید بن ارقمؓ ایک یتیم کی حیثیت سے ان کی کفالت میں پرورش پا رہے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ غزوۂ بدر سے قبل پیش آنے والے واقعہ کا حضرت زید بن ارقمؓ جیسے کم سن انسان کو ادراک نہیں ہو سکتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر حضرت زید بن ارقمؓ نے نماز میں گفتگو کی اباحت کا مشاہدہ کیا تھا تو یہ جائز ہے کہ ممانعت کے بعد اباحت کا حکم دیا گیا ہو اور پھر ممانعت کر دی گئی ہو اور یہی حکم اس سلسلے کا آخری حکم ہو۔ اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے بھی ممانعت کے بعد اباحت کلام کا مشاہدہ کیا ہو اور اس کے بعد پھر ممانعت کا حکم دے دیا گیا ہو۔

البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ ذوالیدین کے واقعہ کے متعلق ان کی روایت لامحالہ مشاہدہ کی بنا پر نہیں ہے۔ کیونکہ وہ اس واقعہ کے بعد مسلمان ہوئے تھے۔ اس کی بھی گنجائش ہے کہ حضرت زید بن ارقمؓ نے قول باری (وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ) کے نزول تک نماز میں صحابہ کرام کی گفتگو کی کیفیت کی اطلاع دی ہے اور ان کے اس قول کا کہ "ہم نماز میں گفتگو کر لیا کرتے تھے" مطلب یہ ہے کہ مسلمان

نماز میں گفتگو کر لیا کرتے تھے۔

انہوں نے یہ الفاظ اس لیے استعمال کیے تھے کہ وہ بھی مسلمانوں ہی کے ایک فرد تھے جس طرح النزال بن سبرہ کے الفاظ "ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" کا مفہوم یہ ہے کہ آپ نے ان کی قوم سے خطاب کیا تھا اور انہوں نے اس کی نسبت اپنی طرف اس لیے کی کہ وہ بھی اپنی قوم کے ایک فرد تھے۔ یا جس طرح حسن بصری کا قول ہے کہ "ہمیں حضرت ابن عباسؓ نے بصرہ میں خطبہ دیا تھا" حالانکہ حسن اس وقت وہاں نہیں تھے اور بصرہ میں ان کی آمد اس واقعہ کے بعد ہوئی تھی۔

ذوالیدین کا واقعہ اس زمانے میں پیش آیا تھا جب نماز میں گفتگو کی اباحت تھی اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اس واقعہ میں یہ مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سلام پھیرنے کے بعد اٹھ کر مسجد میں گڑھے ہوئے ایک تنے کا سہارا لے کر کھڑے ہو گئے۔ ادھر جلد باز قسم کے لوگ مسجد سے باہر آ گئے اور پھر پوچھنے لگے کہ آیا نماز میں تخفیف ہو گئی ہے۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کی طرف رخ کر کے استفسار کیا کہ آیا ذوالیدین درست کہہ رہے ہیں لوگوں نے ان کے قول کی تصدیق کی۔

اب ظاہر ہے کہ اس دوران جو گفتگو ہوئی اس کا بعض حصہ تو عمداً تھا اور بعض حصہ اصلاح صلوٰۃ کے لیے نہیں تھا بلکہ کسی اور مقصد کے لیے تھا تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ذوالیدین کا واقعہ اس زمانے میں پیش آیا جب نماز میں گفتگو کی اباحت تھی۔

اس لیے اس بارے میں خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ اگر یہ اباحت ابتدا میں تھی اور اس کے بعد ممانعت وارد ہوئی تو پھر ہمارے مخالف کے لیے اس واقعہ سے استدلال کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے اور اگر یہ واقعہ ممانعت کے بعد پیش آیا تو پھر بھی اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ ممانعت کے بعد اباحت ہو گئی ہو اور پھر ممانعت کر دی گئی ہو اور اس طرح آخری حکم ممانعت کا ہو اور اس حکم کے ذریعے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں موجود اباحت کا حکم منسوخ ہو گیا ہو۔

ہم نے یہ پہلے بیان کر دیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ مردوں کے لیے تسبیح اور عورتوں کے لیے تصفیق یعنی تالی بجانا ہے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کے بعد کا ارشاد ہے کیونکہ اگر یہ پہلے کا ہوتا تو اس واقعے میں نماز میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نسیان پر لوگوں کی طرف سے مامور بہ یعنی تسبیح کو ترک کر کے کلام کرنے پر آپ ضرور تنقید کرتے کیونکہ لوگوں کو یہ علم تھا کہ موقع پر گفتگو کرنے کی اجازت نہیں ہے بلکہ تسبیح یعنی سبحان اللہ کہنے کا حکم ہے۔

اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ تسبیح کا حکم اباحت کلام کا ناسخ ہے اور اس کا ورود اس کے بعد ہوا ہے۔ اب یہ ضروری ہو گیا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں جو حکم ہے وہ عملی طور پر مختلف فیہ ہو جائے اور ممانعت کے سلسلے میں وارد ہونے والی روایات اس کے نسخ کا فیصلہ کر دیں۔

اس لیے کہ ہمارا یہ قاعدہ ہے کہ اگر دو روایتیں ایسی آ جائیں جن میں سے ایک خاص ہو اور دوسری عام پھر عام پر عمل پیرا ہونے پر سب کا اتفاق ہو اور خاص پر اختلاف ہو تو ایسی صورت میں پہلی روایت دوسری روایت کو ختم کر دے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے ساہی اور عامد کے حدث کے درمیان فرق کیا ہے تو پھر سہواً اور عمداً کلام کرنے کے درمیان کیوں نہیں فرق کیا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بڑا کھوکھلا سا اعتراض ہے جو کسی جواب کے لائق بھی نہیں۔ جواب میں تو صرف یہی پہلو مدِ نظر ہوتا ہے کہ ایک کے مقابلے میں دوسرے مسئلے یا موقف کے دلائل واضح ہو جائیں۔

بہر حال ہمارے نزدیک افسادِ صلوٰۃ کے لحاظ سے ساہی اور عامد کے حدث میں کوئی فرق نہیں ہے۔ بشرطیکہ اس حدث میں اس کے اپنے فعل کا دخل ہو۔ ہمارے نزدیک فرق ان صورتوں میں پڑتا ہے جبکہ حدث کا یہ فعل خود اس کا اپنا ہو یا ایسا نہ ہو بلکہ بے اختیار لاحق ہو گیا ہو۔ اگر صورت یہ ہو کہ اس نے بھول کر زخم کو چھیڑ دیا ہو اور اس سے خون نکل آیا ہو یا اسے قے ہو گئی تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی خواہ اس نے بھول کر ایسا کیوں نہ کیا ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے بھول کر اور جان بوجھ کر سلام کرنے والے کے درمیان فرق کیا ہے حالانکہ سلام کرنا بھی نماز میں کلام کرنے کے مترادف ہے۔ اس لیے یہی حکم دوسرے تمام کلام کا بھی ہونا چاہیئے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ سلام ذکر کی ایک قسم ہے۔ اور اس کے ذریعے نماز سے باہر آنا مسنون ہے۔ اگر نمازی جان بوجھ کر سلام کا قصد کرے گا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی جس طرح کہ عمداً سلام کا لفظ کہہ کر نماز کے آخر میں اس سے باہر آ جاتا ہے۔

اگر اس نے بھول کر ایسا کیا تو اسے ایک قسم کا ذکر شمار کر لیا جائے گا اور اس کے ذریعے وہ نماز سے باہر نہیں آ سکے گا۔ ہم نے اسے ذکر اس لیے قرار دیا کہ اس لفظ سے فرشتوں اور اس جگہ موجود نمازیوں کو سلام کیا گیا ہے اور نمازی "السلام علی ملائکۃ اللہ وجبریل

و میکائیل" (اللہ کے فرشتوں اور جبریل اور میکائیل پر سلام) یا " السلام علی نبی اللہ " (اللہ کے نبی پر سلام) کہے تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی۔

اب چونکہ یہ ذکر کی قسم ہے اس لیے یہ کہہ کر وہ نماز سے باہر نہیں آسکے گا الّا یہ کہ وہ جان بوجھ کر یہ کہے تو اس صورت میں نماز سے باہر ہو جائے گا۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ نماز میں اسی جیسا ذکر موجود ہے اور نماز اس سے فاسد نہیں ہوتی اور وہ ہے" السلام علیک ایھا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین " اگر نماز میں بھول کر اسی قسم کا ذکر نمازی کی جانب سے ہو جائے اور نہ ہی ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اس کلام کو شامل ہوگا۔ اگر نمازی جان بوجھ کر سلام کرے تو اس صورت میں ہم نے اس کے فساد کا حکم لگا دیا ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ نمازی نے کلام الناس کے ممنوع عمل کا ارتکاب کیا بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا یہ عمل نماز سے خارج ہو جانے کا مسنون طریقہ ہے۔

اب جبکہ اس نے عمداً یہ عمل کیا تو اس نے گویا نماز سے نکلنے کے مسنون طریقے کا ارادہ کر لیا اور اس طرح اس نے اپنی نماز قطع کر لی۔ نیز یہ پہلو بھی ہے کہ شرعی نماز کی شرط یہ ہے کہ اس میں کلام نہ کیا جائے۔ اب جب اس نے جان بوجھ کر کلام کر لیا اور اس کا ارادہ اصلاح صلوٰۃ نہ ہو تو سب کے نزدیک یہ نماز شرعی نماز نہیں ہوئی۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ نماز میں گفتگو کا وجود اس نماز کو شرعی نماز کے دائرے سے خارج کر دے۔

جس طرح کہ طہارت کی کیفیت ہے چونکہ یہ نماز کی شرط ہے۔ اس بنا پر بھول کر یا جان بوجھ کر ترک طہارت کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا یعنی دونوں صورتوں میں نماز نہیں ہوتی، اسی طرح ترکِ قرأت، ترکِ رکوع وسجود اور نماز کے بقیہ تمام فرائض کی کیفیت ہے کہ ان میں سہواً یا عمداً ترک سے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔

اس لیے صلوٰۃ ایک شرعی اسم ہے اور اس کی صحت کا تعلق مختلف شرائط کے ساتھ ہے جب یہ شرائط نہیں پائی جائیں گی تو اس عمل سے صلوٰۃ کا شرعی اسم زائل ہو جائے گا اور چونکہ اس کی ایک شرط ترکِ کلام بھی ہے۔ اس لیے جب کلام کا وجود ہوگا تو اس عمل سے صلوٰۃ کا شرعی اسم چھن جائے گا اور ایسا شخص فاعلِ صلوٰۃ نہیں کہلائے گا۔ اس لیے ایسی نماز ہمارے نزدیک درست نہیں ہوگی۔

ہمارے اس استدلال پر اگر معترضین ہم پر روزے کی صورت بھی لازم کر دیں کہ اس میں

ترکِ اکل شرط ہے اور روزے کے شرعی اسم کا اس کے ساتھ تعلق ہے لیکن اس میں بھول کر اور جان بوجھ کر کھا لینے کے حکم میں اختلاف ہے کہ پہلی صورت میں روزہ نہیں ٹوٹتا جبکہ دوسری صورت میں ٹوٹ جاتا ہے تو اس اعتراض کے جواب میں ہم یہ کہیں گے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ دونوں صورتوں میں روزہ ٹوٹ جاتے۔

اس بنا پر ہمارے اصحاب کا یہ قول ہے کہ اگر روایت موجود نہ ہوتی تو یہ ضروری ہوتا کہ بھول کر اور جان بوجھ کر کھا لینے کے حکم میں کوئی فرق نہ ہو اور جب ہمارے اصحاب نے قیاس کو تسلیم کر لیا تو حکم کی علت تمام صورتوں میں جاری رہے گی اور اس کا یہ عمل درست رہے گا۔

حالتِ خوف میں نماز

قولِ باری ہے (فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا، اگر تمہیں خوف ہو تو پھر پیدل یا سوار کی صورت میں) اوّل خطاب میں اللہ تعالیٰ نے نماز اور اس کی محافظت کا حکم دیا اور یہ چیز نماز کے تمام فرائض کی انجام دہی کے لزوم اور اس کی حدود کو قائم رکھنے کی ضرورت پر دلالت کرتی ہے کیونکہ محافظت کا ذکر ان باتوں کا مقتضی ہے۔

پھر صلوٰۃ وسطیٰ کا الگ ذکر کر کے اس کی تاکید فرمائی، ہم نے تاکید کے ذکر کا فائدہ پہلے بیان کر دیا ہے۔ پھر اس پر (وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ) کو عطف کیا۔ یہ فقرہ سکوت کے لزوم، نماز میں خشوع اور نماز کی حالت میں چلنے پھرنے اور کام کرنے سے باز رہنے کے معانی پر مشتمل ہے۔ جبکہ امن اور اطمینان کی کیفیت ہو۔

پھر اس پر حالتِ خوف کو عطف کر کے تمام احوال میں نماز کی ادائیگی کا حکم دیا اور خوف کی بنا پر ترکِ صلوٰۃ کی رخصت نہیں دی۔ فرمایا (فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا) اس میں لفظ (فَرِجَالًا) راجل (پیدل چلنے والا) کی جمع ہے۔ اس لیے آپ 'راجل' اور 'رجال' اسی طرح کہتے ہیں جس طرح 'تاجر' اور 'تجار' یا 'صاحب' اور 'صحاب' یا 'قائم' اور 'قیام' کہتے ہیں۔

خوف کی حالت میں پیدل نماز پڑھنے کا حکم دیا اور ترکِ صلوٰۃ کے سلسلے میں اسے معذور نہیں سمجھا جس طرح کہ بیمار کو یہ حکم دیا کہ وہ بیماری کی حالت میں کھڑے ہو کر، بیٹھ کر، پہلو پر لیٹ کر جس صورت میں بھی نماز ادا کر سکتا ہو کرے۔ اسی طرح خوف کی حالت میں سواری پر سوار صورت میں نماز کا حکم دیا اور اس طرح اشارے سے ارکان صلوٰۃ کی ادائیگی کی اباحت کر دی کیونکہ سوار کے لیے

صرف یہی ممکن ہے کہ وہ اشارے سے نماز ادا کرے اس کے لیے قیام، قعود، رکوع اور سجود ممکن نہیں۔

صلوٰۃ الخوف کے متعلق حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ اگر خوف اس سے زیادہ ہو یعنی جنگ کی صورت ہو تو لوگ اپنے قدموں پر کھڑے ہو کر پیدل نماز ادا کریں گے یا سوار ہو کر خواہ ان کا رخ قبلے کی طرف ہو یا نہ ہو۔ نافع کا کہنا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔

آیت میں جس خوف کا ذکر ہے وہ جنگ سے کم درجے کا خوف ہے۔ لیکن اگر جنگ کا خوف ہو اور دشمن مقابلے پر موجود ہو تو پھر درج بالا طریقے سے نماز ادا کرنا جائز ہوگا۔ خوف کی حالت میں جب سواری پر نماز کی ادائیگی مباح کر دی گئی اور اس میں فرق نہیں رکھا گیا کہ کس کا رخ قبلے کی طرف ہے اور کس کا نہیں ہے تو آیت اس دلالت پر مشتمل ہو گئی کہ استقبال قبلہ کے بغیر بھی نماز کی ادائیگی جائز ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہر حالت میں نماز کی ادائیگی کا حکم دیا اور یہ فرق نہیں رکھا کہ کس کے لیے استقبال قبلہ ممکن ہے اور کس کے لیے نہیں ممکن تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ جس کے لیے قبلے کی طرف رخ کرنا ممکن نہ ہو وہ جس حالت میں بھی ادائیگی ممکن ہو نماز ادا کر سکتا ہے۔

اس پر ایک اور جہت سے بھی دلالت ہو رہی ہے وہ یہ کہ قیام، رکوع اور سجود نماز کے فرائض ہیں اور اللہ تعالیٰ نے سواری پر سوار ہو کر نماز کی ادائیگی کا حکم دے کر ان فرائض کو چھوڑ دینا مباح کر دیا تو پھر استقبال قبلہ کے چھوڑ دینے کا جواز اولیٰ ہوگا کیونکہ قیام، رکوع اور سجود استقبالِ قبلہ سے بڑھ کر موکد ہیں اور جب ان کا چھوڑنا جائز ہے تو استقبال قبلہ کا چھوڑنا اس سے بڑھ کر جائز ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا سطور میں جو کچھ کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خوف کی حالت میں بھی ترکِ صلوٰۃ کو مباح قرار نہیں دیا اور جس طرح بھی اس کی ادائیگی ممکن ہو اسے ادا کرنے کا حکم دیا لیکن دوسری طرف ہم یہ دیکھتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خندق کی جنگ میں چار نمازیں نہیں پڑھیں حتیٰ کہ رات آ گئی پھر آپ نے انہیں اسی ترتیب سے قضا کیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمل میں یہ دلیل موجود ہے کہ خوف کی حالت میں ترکِ صلوٰۃ کے جواز کی گنجائش ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں خوف کی حالت میں بھی نماز کی ادائیگی کا حکم ہے جبکہ اس سے پہلے فرض نمازوں کی ادائیگی کی تاکید گزر چکی ہے۔ کیونکہ زیر بحث آیت قولِ باری (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى) پر عطف ہے پھر آپ نے اس قول (وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ) کے ذریعے اس کی اور تاکید کر دی۔ اس میں یہ حکم دیا کہ خشوع اور خضوع نیز سکون اور قیام میں ہمیشگی ہو۔ اور یہ پابندی لگا دی کہ نماز کی حالت میں ایک حال سے دوسرے

حال کی طرف انتقال نہ ہو اگر ہو تو صرف ایسے حال کی طرف جو خود نماز کا جز ہو مثلاً رکوع سجود وغیرہ۔

اگر صرف اسی قدر بیان پر اکتفا کر لیا جاتا تو پھر کوئی گمان کرنے والا یہ گمان کر سکتا تھا کہ فرض نمازیں ان شرائط کے بغیر درست نہیں ہوتیں۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے خوف کی حالت میں ان نمازوں کی ادائیگی کی کیفیت بیان فرما دی اور یہ کہا (فَاِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا اَوْ رُكْبَانًا) اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے خوف یا بد امنی کی حالت میں بھی اس کی ادائیگی کا حکم دیا اور مکلفین کو اس حالت کی بنا پر معذور سمجھ کر اس کے ترک کی اجازت نہیں دی۔

یہاں جنگ کی حالت کا ذکر نہیں کیا کیونکہ خوف کی تمام حالتیں جنگ کی حالتیں نہیں ہوتیں اس لیے کہ دشمن کی موجودگی خوف کا سبب بن جاتی ہے اگرچہ فی الواقع جنگ کی صورت نہ بھی ہو۔ اس حالت میں بھی نماز کی ادائیگی کا حکم دیا ہے اور قتال یعنی جنگ کی حالت کا ذکر نہیں کیا ہے غزوۂ خندق میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے نمازیں ادا نہیں کیں کہ آپ اور آپ کے صحابہ کفار سے جنگ میں مشغول تھے اور جنگ میں مشغولیت نماز سے مانع ہو جاتی ہے۔

اسی لیے آپ نے فرمایا تھا (ملأ اللہ قبورھم وبیوتھم نارا کما شغلونا عن الصلوٰۃ الوسطیٰ، اللہ تعالیٰ ان مشرکین کی قبروں اور گھروں کو آگ سے بھر دے کیونکہ انہوں نے ہمیں صلوٰۃ الوسطیٰ کی ادائیگی سے مشغول رکھا) ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے کہ جنگ میں عملی طور پر مشغول ہو جانے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ یہ کیوں نہیں تسلیم کرتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خندق کی جنگ میں اس لیے نماز ادا نہیں کی تھی کہ اس وقت صلوٰۃ الخوف نازل نہیں ہوئی تھی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ محمد بن اسحاق اور واقدی سب نے یہ ذکر کیا ہے کہ غزوۂ ذات الرقاع کا وقوع غزوۂ خندق سے پہلے ہوا تھا۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس غزوہ میں صلوٰۃ الخوف ادا کی تھی۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ خندق کے موقع پر جو نمازیں چھوڑی تھیں وہ جنگ میں مصروفیت کی بنا پر چھوڑی تھیں کیونکہ قتال نماز کی صحت کے لیے مانع اور اس کے منافی ہے۔

اس آیت سے ان لوگوں نے بھی استدلال کیا ہے جو اس کے قائل ہیں کہ خائف کے لیے حالتِ مشی میں نماز کی ادائیگی درست ہے خواہ وہ کسی کا پیچھا کیوں نہ کر رہا ہو کیونکہ قول باری ہے (فَاِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا اَوْ رُكْبَانًا) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے کہ آیت میں

مشی (قدموں سے چلنا) مذکور نہیں ہے۔

نیز یہ بات ہے کہ جو شخص کسی کا تعاقب کر رہا ہو وہ خائف نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر اسے کسی قسم کا خوف لاحق بھی ہو جائے تو تعاقب چھوڑ کر جب واپس ہو جائے گا تو اس کا خوف جاتا رہے گا جب کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں خائف کے لیئے اس طرح نماز کی ادائیگی کو مباح کیا ہے اور جب کسی شخص کا تعاقب کیا جا رہا ہو تو اس کے لیئے جائز ہے کہ خوف کی صورت میں وہ پیدل یا سوار نماز ادا کر لے۔

قول باری ہے (فَاِذَا اَمِنْتُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُوْنُوْا تَعْلَمُوْنَ، پھر جب تمہیں امن ہو جائے تو اللہ کو اسی طرح یاد کرو جس طرح اس نے تمہیں وہ باتیں سکھائیں جو تم نہیں جانتے تھے) جب اللہ تعالیٰ نے حالتِ خوف کا ذکر فرما کر اس میں سوار یا پیدل ہر ممکن طریقے سے نماز کی ادائیگی کا حکم دیا تو اس پر امن کی حالت کو عطف کر کے فرمایا (فَاِذَا اَمِنْتُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ) اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ حالتِ خوف میں جس بات کا بیان گذر چکا ہے اس سے مراد نماز ہے۔ نیز اس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز کے اندر ذکر اللہ واجب ہے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (فَاذْكُرُوا اللّٰهَ قِيَامًا وَّقُعُوْدًا، قیام و قعود کی حالتوں میں اللہ کو یاد کرو) اس کی نظیر یہ آیت بھی ہے (وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى، اس نے اللہ کے نام کو یاد کر کے پھر نماز پڑھی)۔

اسی طرح یہ آیت ہے (وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ اِنَّ قُرْاٰنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوْدًا، اور فجر کے قرآن کا بھی التزام کرو کیونکہ قرآن فجر مشہود ہوتا ہے یعنی خدا کے فرشتے اس کے گواہ بنتے ہیں) اللہ تعالیٰ نے (حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى) سے جس خطاب کی ابتدا کی ہے وہ نماز کی ادائیگی، اس کے فرائض اور شرائط کی تکمیل اور اس کی حدود کی حفاظت کے حکم پر مشتمل ہے اور قول باری (وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ) نماز میں قیام کے ایجاب کو متضمن ہے۔

پھر لفظ قنوت ایسا اسم ہے جس کا اطلاق طاعت پر ہوتا ہے۔ اس سے آیت اس بات کی مقتضی ہو گئی کہ نماز کے تمام افعال طاعت کے تحت آتے ہوں اور طاعت کے سوا کسی اور عمل کی اس میں مداخلت نہ ہو۔ کیونکہ قنوت کا مفہوم کسی کام پر ہمیشگی ہے۔ اس سے یہ بات خود بخود معلوم ہو گئی کہ نماز میں گفتگو کی ممانعت ہے۔ اسی طرح چلنے اور لیٹنے کی بھی ممانعت ہے۔

نیز کھانے پینے اور ہر ایسے عمل کی ممانعت ہے جو طاعت کے ضمن میں نہ آتا ہو۔ کیونکہ لفظ جس معانی کو متضمن ہے وہ یہ ہے کہ طاعت کے ان افعال پر دوام کا حکم ہے جو نماز کے افعال ہیں اور ان کے سوا اور افعال میں مشغول ہو کر ان کے ترک کی نہی ہے۔ اس لیے کہ ان افعال کے

ترک سے ترک قنوت لازم آئے گا جس کا مفہوم طاعت کے ان افعال پر دوام ہے۔

یہ لفظ اس کا بھی متقاضی ہے کہ خشوع اور خضوع نیز سکون میں بھی دوام ہو کیونکہ یہ لفظ بہرحال اپنے ضمن میں یہ مفہوم لیئے ہوئے ہے اور اس کا متقاضی بھی ہے۔ اس طرح یہ لفظ اپنے حروف کی قلت کے باوجود نماز کے تمام افعال، اذکار، فرائض اور سنن پر مشتمل ہے نیز ہر ایسے فعل کی ممانعت کا بھی متقاضی ہے جو نماز کی حالت میں طاعت کے ضمن میں نہیں آتا۔ واللہ الموفق۔

طاعون سے بھاگ نکلنے کا بیان

قول باری ہے (اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ خَرَجُوْا مِنْ دِیَارِھِمْ وَھُمْ اُلُوْفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَھُمُ اللّٰہُ مُوْتُوْا ثُمَّ اَحْیَاھُمْ ، کیا تم نے ان لوگوں کو نہیں دیکھا جو اپنے گھروں سے موت کے خوف سے نکل پڑے حالانکہ ان کی تعداد ہزاروں تک پہنچتی تھی، پھر اللہ تعالیٰ نے ان سے فرمایا مر جاؤ۔ پھر انہیں زندہ کر دیا)۔

حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ ان کی تعداد چار ہزار تھی اور یہ لوگ طاعون سے بھاگ نکلنے کے لیے اپنے گھروں سے نکل کھڑے ہوئے تھے پھر سب کے سب مر گئے۔ ان پر اللہ کے ایک نبی کا گذر ہوا۔ انہوں نے اللہ سے انہیں زندہ کر دینے کی دعا کی، اللہ نے انہیں زندہ کر دیا۔ حسن بصری سے بھی منقول ہے کہ یہ لوگ طاعون سے بھاگ نکلے تھے۔ عکرمہ کا قول ہے کہ یہ لوگ جنگ سے بھاگے تھے۔ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے طاعون سے ان کے بھاگ نکلنے کو ناپسند فرمایا تھا۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (اَیْنَمَا تَکُوْنُوْا یُدْرِکْکُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ کُنْتُمْ فِیْ بُرُوْجٍ مُّشَیَّدَۃٍ ، تم جہاں کہیں بھی ہو گے موت تمہیں آ لے گی خواہ تم مضبوط برجوں میں ہی کیوں نہ ہو) اسی طرح قول باری ہے (قُلْ اِنَّ الْمَوْتَ الَّذِیْ تَفِرُّوْنَ مِنْہُ فَاِنَّہٗ مُلَاقِیْکُمْ ، آپ کہہ دیجیئے کہ جس موت سے تم بھاگتے ہو وہ ضرور تمہیں آ ملے گی)۔

اسی طرح قول باری ہے (قُلْ لَّنْ یَّنْفَعَکُمُ الْفِرَارُ اِنْ فَرَرْتُمْ مِّنَ الْمَوْتِ اَوِ الْقَتْلِ ، آپ کہہ دیجیئے کہ فرار سے تمہیں کوئی فائدہ نہیں ہو گا اگر تم موت یا قتل سے فرار اختیار کرو گے) نیز ارشاد ربانی ہے (فَاِذَا جَآءَ اَجَلُھُمْ لَا یَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَۃً وَّلَا یَسْتَقْدِمُوْنَ ، پس جس وقت ان کی اجل آ جائے گی تو نہ وہ ایک گھڑی پیچھے ہٹ سکیں گے اور نہ آگے بڑھ سکیں گے)۔

جب انسانوں کے اجال موقت اور محصور ہیں کہ ان میں تقدیم وتاخیر کا کوئی امکان نہیں۔ جس کی جو اجل اللہ نے مقرر کر دی ہے وہ آگے پیچھے نہیں ہو سکتی۔ اب طاعون کے مقام سے جان بچانے کی خاطر بھاگ نکلنا دراصل اس قانون خداوندی سے روگردانی کے مترادف ہے۔ بدفالی، شگون کی خاطر پرندہ اڑانے اور ستاروں کی چال پر یقین کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔

یہ سب صورتیں دراصل اللہ تعالیٰ کی قضاء وقدر سے فرار کی شکلیں ہیں حالانکہ کسی کو اس کی قضاء وقدر سے نکلنے کا یارا نہیں ہوتا، عمرو بن جابر الحضرمی سے روایت ہے، انہوں نے حضرت جابر بن عبداللہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الفرار من الطاعون کالفرار من الزحف والصابر فیہ کالصابر فی الزحف، طاعون کے مقام سے بھاگنا اسی طرح گناہ کی بات ہے جس طرح میدانِ جنگ اور لشکرِ اسلام سے فرار ہونا اور طاعون کی وبا میں صبر کر کے اپنی جگہ مقیم انسان میدانِ جنگ میں ڈٹ جانے والے انسان کی طرح ہے)۔

یحییٰ بن کثیر نے سعید بن المسیب سے، انہوں نے حضرت سعدؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ (لا عدوی ولا طیرۃ وان تکن الطیرۃ فی شیء فھی فی الفرس والمرأۃ والدار واذا سمعتم بالطاعون بارض ولستم بھا فلا تھبطوا علیہ واذا کان وانتم بھا فلا تخرجوا فرارا عنہ چھوت اور بدفالی کی کوئی حیثیت نہیں۔ اگر کسی چیز میں بدشگونی ہوتی تو گھوڑے، عورت یا گھر میں ہوتی۔ اگر تمہیں کسی علاقے میں طاعون پھوٹ پڑنے کی خبر ملے اور تم اس علاقے کے اندر نہ ہو تو وہاں نہ جاؤ اور اگر کسی جگہ تمہارے ہوتے ہوئے یہ بیماری پھیل جائے تو اس سے بھاگنے کی خاطر وہاں سے نہ نکلو۔

حضرت اسامہ بن زیدؓ کے واسطے سے طاعون کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی حدیث مروی ہے۔ زہری نے عبدالحمید بن عبدالرحمٰن سے، انہوں نے عبداللہ بن حارث بن عبداللہ بن نوفل سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ سرزمین شام کی طرف گئے جب مقام سرغ میں پہنچے تو تاجروں نے اطلاع کر دی کہ وبائی بیماری پھیلی ہوئی ہے۔ آپ نے مہاجرین وانصار رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مشورہ کیا لیکن ان حضرات کی آرا میں اختلاف تھا۔ آپ نے واپسی کا عزم کر لیا تھا اس پر امیر لشکر اسلام حضرت ابوعبیدہ بن الجراح نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ "آیا یہ اللہ تعالیٰ کی قضا وقدر سے فرار نہیں ہے؟" اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: "ابوعبیدہ، کاش کہ یہ بات تمہارے سوا کسی اور کی زبان سے نکلی ہوتی! ہم اللہ کی ایک قضاء وقدر سے نکل کر دوسری

قضا و قدر کی طرف جا رہے ہیں۔

تمہارا کیا خیال ہے کہ اگر تمہارے اونٹ ہوتے اور انہیں لے کر تم ایک وادی میں داخل ہو جاتے جس کے دو کنارے ہوتے ایک کنارا سرسبز و شاداب اور دوسرا خشک اور قحط زدہ بنجر ہوتا اگر تم سرسبز حصے میں اپنے اونٹ چراتے تو بھی اللہ کی قضا و قدر کے مطابق چراتے اور اگر خشک حصے میں چراتے تو بھی اللہ کی قضا و قدر کے مطابق چراتے"

اسی دوران حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ وہاں آگئے اور فرمایا کہ میرے پاس اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد موجود ہے۔ میں نے آپ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (اذا سمعتم به فی الارض فلا تقدموا علیه واذا وقع بارض وانتم بها فلا تخرجوا فرارا منه، جب تم کسی علاقے میں وباء کے متعلق سنو تو ادھر نہ جاؤ اور اگر تم کسی ایسی جگہ موجود ہو اور وہاں یہ وباء پھوٹ پڑے تو اس سے بھاگ نکلنے کی خاطر وہاں سے نہ نکلو)۔

یہ سن کر حضرت عمرؓ نے اللہ تعالیٰ کا شکر اور حمد و ثناء کی اور پھر وہیں سے مدینہ منورہ لوٹ گئے ان تمام روایات میں طاعون سے بچ نکلنے کی خاطر طاعون کی جگہ سے نکل جانے کی ممانعت ہے نیز طاعون کی جگہ میں جانے کی بھی ممانعت ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب بندوں کے آجال مقرر و محصور ہیں کہ ان میں تقدیم و تاخیر نہیں ہو سکتی تو اس کی کیا وجہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی سرزمین میں داخل ہونے سے منع فرما دیا جہاں طاعون کی وبا پھیلی ہوئی ہو جبکہ آپ نے وہاں سے اس وباء کی وجہ سے نکلنے سے بھی روک دیا حالانکہ وہاں جانے اور وہاں ٹھہرے رہنے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نہی کی وجہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص وہاں جائے گا تو عین ممکن ہے کہ وہ طاعون میں مبتلا ہو کر مر جائے۔ اس صورت میں کہنے والے کو یہ کہنے کا موقعہ مل جائے گا کہ اگر وہ وہاں نہ جاتا تو اس کی موت واقع نہ ہوتی۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں جانے سے روک دیا تاکہ ایسی بات نہ کہی جائے کیونکہ یہ بات قضاء و قدر کے خلاف ہے

اس کی مثال یہ قول باری ہے (یَٰٓأَیُّهَا ٱلَّذِینَ ءَامَنُوا۟ لَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِینَ كَفَرُوا۟ وَقَالُوا۟ لِإِخْوَٰنِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا۟ فِی ٱلْأَرْضِ أَوْ كَانُوا۟ غُزًّى لَّوْ كَانُوا۟ عِندَنَا مَا مَاتُوا۟ وَمَا قُتِلُوا۟ لِیَجْعَلَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ حَسْرَةً فِی قُلُوبِهِمْ، اے ایمان لانے والو کافروں

کی سی باتیں نہ کرو جن کے عزیز و اقارب اگر کبھی سفر پر جاتے ہیں یا جنگ میں شریک ہوتے ہیں (اور وہاں کسی حادثے سے دوچار ہو جاتے ہیں تو وہ کہتے ہیں کہ اگر وہ ہمارے پاس ہوتے تو نہ مارے جاتے اور نہ قتل ہوتے۔ اللہ اس قسم کی باتوں کو ان کے دلوں میں حسرت و اندوہ کا سبب بنا دیتا ہے)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے پسند نہیں کیا کہ کوئی شخص ایسی جگہ پر اپنی اجل کی بنا پر مر جائے اور پھر جاہل لوگ یہ کہتے پھریں کہ اگر وہاں نہ جاتا تو نہ مرتا۔ ایک شاعر نے اس مفہوم کو بہت اچھے طریقے سے اپنے ان دو شعروں میں ادا کیا ہے۔

ے یقولون لی لو کان بالرمل لم تمت　　بثنیۃ والانباء یکذب قیلها

ولو انی استودعتها الشمس لاهتدت　　الیها المنایا عینها ودلیلها

لوگ مجھے کہتے ہیں کہ اگر تم مقام رمل میں ہوتے تو بثنیہ نہ مرتی حالانکہ خبریں اس بات کی تکذیب کرتی ہیں۔ اگر میں بثنیہ کو سورج کے اندر بھی چھپا دیتا پھر بھی اس کی موت بعینہٖ وہاں تک پہنچنے میں کامیاب ہو جاتی۔ ہمارے اس بیان کردہ معنی پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول (لا یورد ذو عاھۃ علی مصح ، کوئی آفت والا یعنی متعدی مرض والا کسی صحت مند کے پاس ہرگز نہ جائے) محمول کیا جائے گا جبکہ آپ کا یہ قول بھی موجود ہے (لا عدوی ولا طیرۃ ، چھوت اور بدفالی کی کوئی حیثیت نہیں ہے)۔

تاکہ کسی صحت مند کو متعدی مرض والے کے پاس جانے کی بنا پر بیماری لگ جانے کی صورت میں یہ نہ کہا جائے کہ اسے اس بیمار کے قرب کی وجہ سے تعدیہ ہو گیا ہے یعنی بیماری لگ گئی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک دفعہ عرض کیا گیا کہ ابتدائی خارش تو اونٹ کی تھوتھنی میں ہوتی ہے۔

لیکن دوسرے اونٹوں کو خارش کی بیماری لگ جاتی ہے۔ یعنی اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بیماری میں تعدیہ یعنی چھوت موجود ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (فما اعدی الاول پھر پہلے اونٹ میں کس چیز نے چھوت پیدا کر دی) ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت زبیرؓ نے ایک شہر فتح کرنا چاہا ان سے کہا گیا کہ وہاں تو طاعون کی وبا پھیلی ہوئی ہے لیکن حضرت زبیرؓ اس میں داخل ہو گئے اور فرمایا کہ ”ہم تو طعن یعنی نیزہ بازی اور طاعون کے لئے ہی آئے ہیں“۔

یہ بھی روایت ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے جب شام کی طرف عساکر اسلامی روانہ کیئے تو آپ کچھ

دوران کے سامنے گئے اور یہ دعا کی کہ ''اے اللہ! انہیں طعن یعنی نیزوں اور طاعون کے ذریعے فنا کر'' حضرت ابوبکرؓ کے اس قول کی تاویل میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ کچھ کا یہ قول ہے کہ جب حضرت ابوبکرؓ نے لشکریوں کو ایمان پر استقامت اور صحیح بصیرت نیز کفار سے جہاد کی بے تابی کی کیفیت میں پایا تو آپ کو خطرہ لاحق ہو گیا کہ کہیں یہ کسی آزمائش میں مبتلا نہ ہو جائیں۔

دوسری طرف شام کا علاقہ طاعون کی بیماری کے لیے مشہور تھا۔ اس لیے آپ نے یہ چاہا کہ ان کی موت اسی حالت میں واقع ہو جس حالت میں یہ مدینے سے نکلے ہیں اور انہیں دنیا اور اس کی چمک دمک کی آزمائش میں پڑنے کا موقعہ ہی نہ آئے۔ کچھ دوسرے اہلِ علم کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار فرمایا تھا فناء امتی بالطعن والطاعون (میری امت کی موت نیزہ بازی اور طاعون میں لکھی ہوئی ہے۔

یہاں لفظ 'امتی' سے آپ کی مراد جلیل القدر صحابہ کرام ہیں۔ آپ نے یہ اطلاع دے دی کہ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کے ہاتھوں ممالک فتح کرائے گا جن کی صفت یہ ہو گی۔ اس بنا پر حضرت ابوبکرؓ نے یہ توقع ظاہر کی کہ شام کی طرف جانے والی فوجیں ہی وہی لوگ ہوں جن کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ذکر فرمایا ہے۔ اور اسی لیے آپ نے دعا کے الفاظ کے ذریعے ان کی حالت کی خبر دے دی۔

یہی وجہ ہے کہ شامی محاذ کے سپہ سالارِ اعظم حضرت ابوعبیدہ بن الجراحؓ نے شام کے علاقے سے نکلنا پسند نہیں کیا۔ حضرت معاذؓ شام میں تھے جب وہاں طاعون کی وبا پھیلی آپ نے دعا کی کہ اے اللہ ہمیں بھی اس وبا کا ایک حصہ عطا کر۔

جب آپ کی ہتھیلی میں نیزہ لگا تو آپ نے اس زخم کو چومنا شروع کر دیا اور کہنے لگے کہ اگر میرے کفِ دست میں فلاں فلاں چیزیں ہوتیں تو مجھے خوشی نہ ہوتی لیکن نیزے کے زخم کی انتہائی خوشی ہے (چونکہ اس زخم کی بنا پر حضرت معاذؓ کو اپنا تعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مذکرہ بالا حدیث سے نظر آنے لگا تھا۔ اسی بنا پر آپ اس خوشی کا اظہار کر رہے تھے)

آپ کہتے کہ کاش میں بچہ ہوتا کیونکہ بعض دفعہ بچے پر اللہ تعالیٰ کی برکت نازل ہوتی ہے'' اس قول سے آپ طاعون کے مرض میں مبتلا ہونے کی تمنا کا اظہار کرتے تاکہ آپ بھی ان لوگوں میں شامل ہو جائیں جن کی صفت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بیان کی ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے ہاتھوں ممالک فتح کرائے گا اور ان کی وجہ سے اسلام کو غلبہ عطا کرے گا۔

آیت میں ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت موجود ہے جو عذابِ قبر کے منکر ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ عذاب قبر کا اقرار دراصل تناسخ کے قول کو تسلیم کرنا ہے (تناسخ کا عقیدہ یہ ہے کہ انسانی روح فنا نہیں ہوتی بلکہ موت کے بعد وہ کوئی اور روپ دھار لیتی ہے۔ اس کا یہ روپ اس کی پہلی زندگی کے مطابق ہوتا ہے اور پہلی زندگی میں پُن یعنی نیکی غالب ہوگی تو دوسری زندگی کا یہ روپ اچھا ہوگا۔ اگر پہلی زندگی میں پاپ یعنی گناہ غالب ہوگا تو دوسری زندگی کا روپ برا ہوگا۔ ہندوؤں کا یہی عقیدہ ہے)۔

آیت میں اس قول کا بطلان اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی کہ اس نے اس قوم کو موت سے ہمکنار کر دیا پھر انہیں زندہ کر دیا اسی طرح اللہ تعالیٰ انہیں قبر میں بھی زندہ کر دے گا اور اگر وہ عذاب کے سزاوار ہوں گے تو انہیں وہیں عذاب بھی دے دے گا۔

قولِ باری ہے (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ، اور اللہ کے راستے میں قتال کرو اور جان لو کہ اللہ تعالیٰ سننے والا جاننے والا ہے) اس آیت میں اللہ کے راستے میں قتال کا حکم ہے لیکن یہ حکم مجمل ہے کیونکہ اس میں اس سبیل کا ذکر نہیں ہے جس کے ذریعے قتال کیا جائے۔ البتہ دوسرے مواقع میں اس کا ذکر ہے۔ ہم جب ان مواقع میں پہنچیں گے تو انشاء اللہ تفصیل سے گفتگو کریں گے۔

قولِ باری ہے (مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً، کون ہے جو اللہ کو قرضِ حسنہ دے کہ پھر اللہ اسے اس کے لیے کئی گنا کر دے) آیت میں لطیف ترین کلام اور بلیغ ترین پیرایۂ بیان کے ذریعے نیکی کے کاموں اور بھلائی کی راہوں میں انفاق کی دعوت دی گئی ہے۔ اسے قرض کا نام دیا تاکہ نیکی کے کاموں پر ثواب کے استحقاق کی تاکید ہو جائے۔ کیونکہ قرض کا لازمی طور پر عوض ہوتا ہے جس کا قرض دینے والا مستحق ہوتا ہے۔

یہود کو اس لطیف نکتے کی خبر نہ ہو سکی یا انہوں نے جان بوجھ کر جاہل بننے کی کوشش کی چنانچہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو کہنے لگے کہ اللہ تعالیٰ ہم سے قرض مانگ رہا ہے گویا ہم دولتمند ہیں اور وہ (نعوذ باللہ) ہمارا محتاج ہے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی (لَقَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللّٰهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ، بے شک اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی بات سن لی ہے جنہوں نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ فقیر ہے اور ہم مال دار ہیں)۔

لیکن دوسری طرف اہلِ اسلام نے اس نکتے کو اچھی طرح سمجھ لیا اور انہیں اللہ کی طرف سے

دیئے جانے والے ثواب اور کیئے جانے والے وعدے کا پورا وثوق ہو گیا جس کے نتیجے میں وہ صدقات وخیرات میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے میں کوشاں ہو گئے۔ روایت ہے کہ آپ پر جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضرت ابوالدحداح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں جو کچھ عطا کیا ہے اس میں سے قرض مانگ رہا ہے اور میرے پاس دو زمینیں ہیں ایک اوپر کی طرف یعنی عالیہ میں اور دوسری نیچے کی جانب یعنی سافلہ میں۔ اب میں ان میں سے بہتر زمین کو اللہ کی راہ میں صدقہ کرتا ہوں۔

قول باری ہے (اِنَّ اللّٰہَ قَدْ بَعَثَ لَکُمْ طَالُوْتَ مَلِکًا قَالُوْٓا اَنّٰی یَکُوْنُ لَہُ الْمُلْکُ عَلَیْنَا، بے شک اللہ تعالیٰ نے تم پر طالوت کو بادشاہ بنا کر بھیجا ہے۔ کہنے لگے کہ ہم پر اسے کس طرح حکومت حاصل ہو سکتی ہے) آیت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ امامت میں وراثت نہیں ہے۔ کیونکہ جب یہود نے اپنے اوپر ایسے شخص کو بادشاہ بنائے جانے کو ناپسند کیا جو اہل نبوت اور سلطنت میں سے نہیں تھا تو اللہ تعالیٰ نے ان کی تردید کرتے ہوئے یہ فرمایا کہ طالوت علم اور قوت کی بنا پر اس اعزاز کے مستحق ٹھہرے ہیں نسب کی بنا پر نہیں۔

نیز آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ علم اور ذاتی فضائل کے مقابلے میں نسب کی کوئی حیثیت نہیں ہے اور یہ خوبیاں نسب پر مقدم ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ اس نے طالوت کا انتخاب ان کے علم اور قوت کی بنا پر کیا ہے اگرچہ دوسرے یہود ان سے نسب کے لحاظ سے افضل تھے۔

یہاں جسم کا ذکر دراصل طالوت کی جسمانی قوت اور طاقت کی زیادتی سے عبارت ہے۔ کیونکہ عادۃً جس شخص کے جسم میں پھیلاؤ زیادہ ہوتا ہے اس کی طاقت وقوت بھی زیادہ ہوتی ہے۔ یہاں موٹاپا مراد نہیں کہ جس میں قوت وطاقت کا فقدان ہو اس لیے کہ جنگ کے اندر ایسے جسم کی کوئی قدر وقیمت نہیں ہوتی بلکہ یہ وبالِ جان ہوتا ہے جبکہ یہ اعلیٰ قوت کا مالک نہ ہو۔

قولِ باری ہے (فَمَنْ شَرِبَ مِنْہُ فَلَیْسَ مِنِّیْ وَمَنْ لَّمْ یَطْعَمْہُ فَاِنَّہٗ مِنِّیْٓ اِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَۃً بِیَدِہٖ، جو اس کا پانی پیئے گا وہ میرا ساتھی نہیں۔ میرا ساتھی صرف وہ ہے جو اس سے پیاس نہ بجھائے۔ ہاں ایک آدھ چلو کوئی پی لے تو پی لے) آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ دریا سے پینے سے مراد منہ لگا کر اور اپنے ہونٹ پانی پر رکھ کر پینا ہے۔ اس لیئے کہ آیت میں دریا سے پینے اور پیاس بجھانے کی ممانعت تھی، البتہ ایک آدھ چلو بھر لینے کی اجازت تھی۔ یہ تشریح امام ابوحنیفہ کے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے" میں نے

اگر دریائے فرات سے پانی پی لیا تو میرا غلام آزاد ہے" تو اسے منہ لگا کر پینے پر محمول کیا جائے گا۔ اگر اس نے چلو بھر کر یا کسی برتن میں ڈال کر دریا کا پانی پی لیا تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں انہیں دریا سے پانی پینے کی ممانعت کر دی تھی اور اس کے ساتھ ساتھ پیاس بجھانے سے بھی انہیں روک دیا گیا تھا۔ لیکن اس سے چلو بھر لینے کو مستثنیٰ کر دیا گیا تھا۔ اس لیئے شرب یعنی پانی پینے کی ممانعت بحالہ باقی رہی اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ چلو بھر لینا شرب میں داخل نہیں ہے۔

قول باری ہے (لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ قَدْ تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ۔ دین کے معاملے میں کوئی زور زبردستی نہیں ہے صحیح بات غلط بات سے الگ چھانٹ کر رکھ دی گئی ہے)۔ ضحاک، سدی اور سلیمان بن موسیٰ سے مروی ہے کہ یہ آیت منسوخ ہو چکی ہے اور اس کی ناسخ یہ آیت ہے (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِيْنَ، اے نبی کافروں اور منافقوں سے جہاد کرو)۔

نیز یہ قول باری ہے (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ، مشرکین کو قتل کرو) حسن بصری اور قتادہ سے مروی ہے کہ یہ آیت اہل کتاب کے ساتھ خاص ہے جنہوں نے جزیہ ادا کرنا قبول کر لیا تھا۔ مشرکین عرب کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہے کیونکہ ان کے حق میں جزیہ قابل قبول نہیں ہے۔ ان کے لیے صرف ایک ہی راستہ تھا اسلام یا تلوار۔ ایک قول ہے کہ یہ آیت انصار کے ان بعض اولاد کے متعلق نازل ہوئی تھی جنہیں ان کے والدین نے اسلام لانے پر مجبور کیا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ اور سعید بن جبیر سے بھی روایت ہے۔

اس کی تشریح میں ایک روایت یہ بھی ہے کہ "جو شخص جنگ کے بعد اسلام لے آیا ہو اسے یہ نہ کہو کہ وہ زبردستی مسلمان ہو گیا ہے، اس لیے کہ جب وہ اسلام لانے پر رضامند ہو گیا اور درست طریقے سے اسلام لے آیا تو اب زبردستی کی صورت باقی نہیں رہی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ) کی خبر کی صورت میں امر ہے۔ اس میں اس کی گنجائش ہے کہ مشرکین کے ساتھ قتال کے حکم سے پہلے اس آیت کا نزول ہوا ہو۔ اس لیے اس کا حکم تمام کفار کو عام ہو۔ جس طرح کہ یہ قول باری ہے (اِدْفَعْ بِالَّتِيْ هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِيْ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيْمٌ، آپ نیکی سے بدی کو ٹال دیا کیجیئے تو پھر یہ ہوگا کہ جس شخص میں اور آپ میں عداوت ہے وہ ایسا ہو جائے گا جیسا کوئی دلی دوست ہوتا ہے

اسی طرح یہ قولِ باری ہے (اِدْفَعْ بِالَّتِیْ ھِیَ اَحْسَنُ السَّیِّئَۃَ ، آپ نیکی سے بدی کو ٹال دیا کیجیے) نیز قولِ باری ہے (وَجَادِلْھُمْ بِالَّتِیْ ھِیَ اَحْسَنُ ، آپ ان کا مقابلہ نیکی سے کیجیے) اسی طرح قولِ باری ہے (وَاِذَا خَاطَبَھُمُ الْجَاھِلُوْنَ قَالُوْا سَلَامًا ، اور جب ان سے جہالت والے لوگ بات چیت کرتے ہیں تو وہ کہہ دیتے ہیں خیر)۔

ابتدائے اسلام میں قتال کی ممانعت تھی حتیٰ کہ مخالفین کے سامنے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت کی حجت قائم ہو گئی لیکن جب حجت تام ہونے اور معاملہ واضح ہو جانے کے بعد بھی مخالفین نے معاندانہ رویہ اپنائے رکھا تو مسلمانوں کو تلوار اٹھانے کا حکم مل گیا۔ اس لیے زیرِ بحث آیت میں مندرج حکم مشرکین عرب کے حق میں اس قولِ باری (وَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ حَیْثُ وَجَدْتُّمُوْھُمْ ، اور مشرکین کو تم جہاں کہیں بھی پاؤ قتل کر دو) کی بنا پر منسوخ ہو گیا)۔

البتہ اہلِ کتاب کے حق میں آیت کا حکم باقی رہا بشرطیکہ وہ جزیہ کی ادائیگی تسلیم کر لیں اور اہلِ اسلام کے حکم اور ان کی ذمہ داری میں داخل ہو جائیں۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکین عرب سے اسلام یا تلوار کے سوا اور کوئی بات قبول نہیں کی۔ اس آیت میں یہ بھی جائز ہے کہ اس کا حکم فی الحال تمام کافروں کے لیے ثابت ہو۔ اس لیے کہ اگر کوئی بھی مشرک یہودی یا عیسائی ہو جائے تو اسے اسلام قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا بلکہ ہم اسے جزیہ کے بدلے اس کے دین پر باقی رہنے دیں گے۔

اب اگر آیت کا حکم ان تمام مشرکین کے لیے ثابت ہے جنہوں نے اہلِ کتاب کا دین اختیار کر لیا ہو تو پھر آیت امام شافعی کے قول کے بطلان پر دلالت کرتی ہے۔ ان کا قول ہے مجوس یا نصاریٰ میں سے جو شخص یہودیت اختیار کرے گا اسے اپنے دین کی طرف لوٹ جانے یا اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ آیت بہر حال اس قول کے بطلان پر دلالت کر رہی ہے کیونکہ اس میں یہ حکم ہے کہ ہم کسی کو دین کے معاملے میں مجبور نہ کریں۔ اس حکم میں جو عموم ہے اسے تمام کفار کے حق میں اس طرح استعمال کرنا ممکن ہے جو ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

اگر کوئی شخص یہ سوال اٹھائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مشرکینِ عرب کے ساتھ قتال کا حکم دیا گیا اور ان سے اسلام یا تلوار کے سوا اور کوئی صورت قبول نہ کرنے کا امر ہوا اس طرح گویا انہیں دین کے معاملے میں مجبور کر دیا گیا اور یہ بات تو واضح ہے کہ جو شخص زبردستی دینِ اسلام میں داخل ہو گا وہ مسلمان نہیں ہو گا۔ آخر اسلام پر انہیں مجبور کرنے کی کیا وجہ ہے ؟

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ انہیں اسلام کے اظہار پر مجبور کیا گیا تھا۔ اسلام کے اعتقاد پر مجبور نہیں کیا گیا تھا کیونکہ اعتقاد پر مجبور کرنا ہمارے نزدیک درست نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الٰہ الا اللہ فاذا قالوھا عصموا منی دماءھم و اموالھم الا بحقھا و حسابھم علی اللہ، میں تو اس پر مامور ہوں کہ لوگوں سے جنگ کرتا رہوں یہاں تک کہ وہ لا الٰہ الا اللہ یعنی کلمہ توحید کا اقرار کرلیں۔

جب وہ ایسا کرلیں گے تو وہ میرے ہاتھوں سے اپنی جان اور اپنا مال محفوظ کرلیں گے اور ان پر صرف اسی وقت ہاتھ ڈالا جائے گا جب کسی کا حق ان پر لازم ہوجائے گا اور ان کا حساب و کتاب اللہ کے ذمے ہوگا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں یہ بتادیا کہ مشرکین سے قتال صرف اظہار اسلام کی خاطر ہوتا ہے۔

رہ گئے ان کے اعتقادات تو وہ اللہ کے سپرد ہیں نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نبوت کی صحت پر دلیل و برہان اور حجت قائم کیئے بغیر ان مشرکین سے قتال نہیں کیا۔ گویا نبوت کی صحت کے دلائل اعتقاد اور اظہار اسلام دونوں کے لیے قائم کیئے گئے تھے۔ کیونکہ ان دلائل کی وجہ سے جہاں مشرکین پر اسلام لانا اور اسلام کے متعلق اعتقاد پیدا کرنا لازم ہوجاتا وہاں یہ دلائل ان سے اظہار اسلام کے بھی متقاضی ہوتے اور جنگ اظہار اسلام کے لیے ہوتی تھی۔

اس میں بڑے بڑے مصالح پوشیدہ تھے ایک تو یہ کہ جب ایک مشرک اسلام کا اظہار کردیتا اگرچہ عقیدۃً وہ اسے تسلیم نہ کرتا۔ تو اس صورت میں مسلمانوں کے ساتھ اس کی مجالست، قرآنی آیات کی سماعت، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے دلائل کے مشاہدات اور ان کا پے درپے وقوع اسے اسلام کی طرف بلانے اور اس کے اپنے عقیدۂ شرک کے فساد کی وضاحت کا باعث بنتے۔

ایک اور مصلحت یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں تھا کہ ان لوگوں کی نسل میں ایسے لوگ بھی ہوں گے جو عقیدۂ توحید کے پرستار بنیں گے اس لیے انہیں قتل کرنا درست نہیں تھا جبکہ یہ علم بھی ہو کہ ان کی اولاد میں موحدین اور اہل ایمان پیدا ہوں گے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اہل کتاب میں سے اگر کسی کو اسلام پر مجبور کرکے مسلمان بنالیا جائے تو وہ ظاہری طور پر مسلمان شمار ہوگا اور اسے اپنے دین کی طرف لوٹ جانے کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ البتہ اگر وہ اپنے سابقہ دین کی طرف لوٹ جائے گا تو اس کی گردن نہیں ماری جائے گی

اور اسے دینِ اسلام میں داخل ہونے پر مجبور کیا جائے گا۔ کیونکہ جب ایک شخص دائرہ اسلام میں داخل ہو جائے تو اکراہ یا جبر کی وجہ سے اسلام کا حکم زائل نہیں ہوتا اگرچہ اس کا بالجبر اسلام میں دخول اس بات پر دال ہوتا ہے کہ اس کے دل میں اسلام کے عقیدے کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے۔

جیسا کہ ہم ان مشرکین کے اسلام کا حال بیان کر آئے ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قتال کی وجہ سے مسلمان ہو گئے تھے، درج بالا حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الٰہ الا اللہ فاذا قالوھا عصموا منی دماءھم واموالھم الا بحقھا) اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے قتال کے موقعہ پر اظہارِ اسلام کو اسلام کے حکم میں داخل کر لیا۔ اس لیے اہلِ ذمہ میں سے جو شخص زبردستی اسلام میں داخل ہوا ہو اسے بھی اسلام کے حکم میں داخل کرنا ضروری ہو گیا۔ انہیں شک کا فائدہ دے کر قتل نہیں کیا گیا۔

ہمیں اس مسئلے میں فقہاء کے کسی اختلاف کا علم نہیں ہے کہ اگر اہلِ اسلام سے برسرِ جنگ کسی قوم کا کوئی جنگی قیدی سزائے موت پانے کے لئے لایا جائے اور وہ اس وقت کلمۂ اسلام پڑھ لے تو وہ مسلمان شمار ہو گا۔ قتل کے خوف سے اس کا اسلام لانا اس سے اسلام کا حکم زائل نہیں کر سکے گا اسی طرح ذمی کا بھی مسئلہ ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ قول باری (لا اکراہ فی الدین) ذمی کو اسلام میں زبردستی داخل کرنے کی ممانعت کر رہا ہے اور جب اس طرح کا اکراہ ممنوع ہے تو ضروری ہے کہ ایسا شخص اسلام کے حکم میں شمار نہ کیا جائے اور نہ ہی اسلام کا کوئی حکم اس سے متعلق ہو۔ نیز اس معاملے میں ذمی کا حکم حربی کے حکم کی طرح نہ ہو کیونکہ حربی کی طرف سے مسلمانوں کے ذمے میں آنے سے انکار اسلام میں اسے زبردستی داخل کرنے کے جواز کا باعث بن سکتا ہے لیکن جو شخص مسلمانوں کے ذمے میں آ کر ذمی بن گیا اسے اسلام پر مجبور کرنا درست نہیں ہو گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ جن لوگوں کو اسلام پر مجبور کرنا جائز ہے ان کے حق میں زبردستی اور خوش دلی کے لحاظ سے اسلام کے حکم میں کوئی فرق اور اختلاف نہیں ہوتا اس بنا پر اس کی مشابہت عتق، طلاق اور ایسے تمام عقود کے ساتھ ہو گئی جن میں جِدّ اور ہزل (سنجیدگی سے کوئی بات کہنا یا کام کرنا جِدّ کہلاتا ہے اور مذاق اور لاابالی انداز سے ایسا کرنا ہزل کہلاتا ہے) دونوں کے حکم میں یکسانیت ہوتی ہے اور اختلاف نہیں ہوتا۔

پھر اس کے بعد اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اکراہ کا حکم دیا گیا تھا یا اس کی اجازت دی گئی تھی

جس طرح کہ اس لحاظ سے عتق اور طلاق کے حکم میں فرق نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اگر کسی شخص نے کسی کو طلاق یا عتاق پر مجبور کر دیا تو ان دونوں کا حکم اس پر ثابت ہو جائے گا۔ اگرچہ مجبور کرنے والا اس لحاظ سے ظالم قرار دیا جائے گا کہ اسے ایسا کرنے سے روکا گیا تھا لیکن اسے ایسا کرنے سے روک دیا جانا ہمارے نزدیک عتاق اور طلاق کے حکم کو باطل نہیں کرے گا۔ یہی صورتِ حال اسلام پر مجبور کرنے کی بھی ہے۔

قولِ باری ہے (اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْ حَاجَّ اِبْرٰهِیْمَ فِیْ رَبِّهٖۤ اَنْ اٰتٰىهُ اللّٰهُ الْمُلْكَ ، کیا تم نے اس شخص کے حال پر غور نہیں کیا جس نے ابراہیمؑ سے جھگڑا کیا تھا۔ جھگڑا اس بات پر کہ ابراہیمؑ کا رب کون ہے اور اس بنا پر کہ اس شخص کو اللہ نے حکومت دے رکھی تھی)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ کی طرف سے کافر کو حکومت عطا کرنا صرف مال کی کثرت اور قوت و طاقت کی وسعت کی بنا پر ہوتا ہے اور یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ دنیا میں کافروں کو اپنی نعمتوں سے نواز دے۔ اس سلسلے میں کافر اور مومن کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ قولِ باری ہے (مَنْ كَانَ يُرِيْدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهٗ فِيْهَا مَا نَشَآءُ لِمَنْ نُّرِيْدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهٗ جَهَنَّمَ يَصْلٰهَا مَذْمُوْمًا مَّدْحُوْرًا ، جو کوئی دنیا کا خواہش مند ہو اسے یہیں ہم دے دیتے ہیں جو کچھ بھی جسے دینا چاہیں پھر اس کے مقسوم میں جہنم لکھ دیتے ہیں جسے وہ تاپے گا ملامت زدہ اور رحمت سے دور ہو کر)۔

یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اس قسم کی حکومت و سلطنت کسی کافر کو دے دے۔ رہ گئی حکومت بمعنی امر و نہی اور لوگوں کے امور کی تدبیر کی تملیک تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اہلِ کفر و ضلال کو یہ عطاء نہیں کی جاتی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی کا مقصد لوگوں کی اصلاح ہے اور یہ بات بڑی مضحکہ خیز ہے کہ مخلوق کی اصلاح کا کام ان لوگوں سے لیا جائے جو خود گم کردہ راہ اور فسادی ہوں۔ نیز بھلائی کے دشمن ہوں۔

نیز یہ پہلو بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی اور اس کے دین کے معاملات کے سلسلے میں ایسے لوگوں پر بھروسہ کرنا کسی طرح بھی درست نہیں ہے جو خود اہلِ کفر و ضلال ہوں جیسا کہ ارشادِ باری ہے (لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ ، میرا وعدہ ظالموں سے متعلق نہیں ہے)۔

کافر بادشاہ نمرود بن کنعان کا حضرت ابراہیم علیہ السلام سے مباحثے کی روئیداد یہ ہے کہ اس نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اپنی پیروی کی دعوت دی اور یہ دلیل پیش کی کہ وہ بادشاہ ہے

اور نفع نقصان پہنچانے پر قادر ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جواب میں فرمایا کہ میرا رب مار سکتا ہے اور جلا بھی سکتا ہے لیکن تجھے اس کی قدرت نہیں ہے۔ اس پر اس نے بحث کا رخ بدل کر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ لفظی معارضہ شروع کر دیا اور حقیقی معنی سے پہلو تہی کر لی۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تو اس کے سامنے یہ دلیل پیش کی تھی کہ میرا پروردگار تو وہ ہے جو بطور اختراع موت و حیات کو پیدا کرتا ہے۔ اس پر نمرود نے اپنے سامنے دو آدمیوں کو طلب کر کے ایک کو قتل کر دیا اور کہنے لگا کہ میں نے اسے موت دے دی اور دوسرے کو چھوڑ کر کہنے لگا کہ میں نے اسے زندگی دے دی۔ یہ بات اس نے مجازاً کہی تھی حقیقۃً نہیں کیونکہ اسے خود معلوم تھا کہ وہ زندگی اور موت کو پیدا کرنے پر قدرت نہیں رکھتا۔ جب کافر پر حجت تام ہو گئی اور وہ اس کے جواب میں جو کچھ کر گزرا تھا اس سے زیادہ کچھ کرنے سے عاجز تھا تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے استدلال کا پہلو اور قوی ہو گیا جس کا مقابلہ اس کے بس سے باہر تھا۔

اب وہ کوئی ایسا شبہ بھی پیش کرنے سے عاجز تھا جس کے ذریعے وہ اپنے آدمیوں کو چکمہ دے کر انہیں دھوکے میں رکھ سکے۔ نمرود کو یہ معلوم تھا کہ اس کی بیان کردہ بات حضرت ابراہیم علیہ السلام کے استدلال کا جواب نہیں ہے بلکہ اس نے صرف اپنے آدمیوں کو چکمہ دینے اور انہیں دھوکے میں رکھنے کے لیئے یہ کچھ کیا تھا جس طرح کہ فرعون نے کیا تھا۔

جب جادوگروں کی پھینکی ہوئی رسیوں کو جو سانپوں کی صورت میں تھیں۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی لاٹھی اژدہا بن کر چاٹ گئی اور جادوگر یہ یقین کرتے ہوئے ایمان لے آئے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ اژدہا جادو نہیں بلکہ امر الٰہی ہے۔ تو اب فرعون کے لیئے اس کے سوا اور کوئی چارہ ہی نہیں رہا کہ اپنے آدمیوں کو دھوکے میں رکھنے اور چکمہ دینے کے لیئے یہ کہے کہ:

"یہ ایک سازش ہے جو تم نے شہریوں کو اس شہر سے نکال باہر کرنے کے لیئے کی ہے۔"

وہ اپنے اس قول سے جادوگروں پر یہ الزام دھرنا چاہتا تھا کہ انہوں نے جادوگری کے اس مظاہرے سے پہلے ہی حضرت موسیٰ علیہ السلام سے یہ ساز باز کر رکھی تھی کہ جب جادوگری کا یہ مظاہرہ ہو تو وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سامنے ہتھیار ڈال دیں اور ان پر ایمان لے آئیں یہ کہہ کر گویا اس نے اپنے لوگوں کو دھوکے میں رکھ کر اپنی جان چھڑالی ٹھیک اسی طرح کافر نمرود نے حضرت ابراہیم علیہ السلام سے مباحثہ میں عاجز آکر جان چھڑانے کی کوشش کی۔

لیکن حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اسے اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہونے دیا اور اس

کے سامنے ایسی بات پیش کر دی جس کا جواب اس کے لیے کسی طرح ممکن ہی نہ تھا اور نہ ہی وہ اس کا توڑ پیش کر سکتا تھا۔ آپ نے قرآن کے الفاظ میں اس سے یہ کہا کہ "اللہ تعالیٰ مشرق سے سورج طلوع کرتا ہے تو اسے مغرب سے طلوع کر دے۔" اس کے جواب میں نمرود بے بس ہو کر رہ گیا اور اس کے چھکے چھوٹ گئے۔ اس کے لیئے یہ ممکن ہی نہ رہا کہ کوئی معارضہ کرے یا شبہ ڈالے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس استدلال میں جاننے والوں کے لیئے لطیف ترین دلیل اور واضح ترین برہان موجود تھی وہ اس طرح کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام جس قوم میں مبعوث ہوئے تھے وہ ستارہ پرست تھے انہوں نے سات ستاروں کے نام پر بت بنا رکھے تھے جنہیں وہ پوجتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے دوسری جگہ ان لوگوں کی کیفیت بیان کی ہے کہ یہ لوگ بتوں کی پوجا کرتے تھے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔

ان کا خیال تھا کہ حوادثِ عالم سب کے سب ان سات ستاروں کی حرکات کے مرہونِ منت ہیں ان کے نزدیک سب سے بڑا ستارہ سورج تھا۔ انہوں نے سورج اور دوسرے ستاروں کو الٰہہ یعنی معبودوں کے نام سے موسوم کر رکھا تھا۔ سورج ان کے نزدیک الہ اعظم تھا جس سے بڑا اور کوئی الہ نہیں تھا۔

وہ لوگ باری تعالیٰ کی ذات کو تسلیم نہیں کرتے تھے، ان کا اس چیز کے متعلق کوئی اختلاف نہیں تھا نیز ستاروں کی گردش کا علم رکھنے والے ان کے ہم خیال تھے کہ سورج اور دوسرے تمام ستاروں کی دو متضاد حرکتیں ہیں۔ ایک حرکت مغرب سے مشرق کی طرف ہوتی ہے یہ ان کی ذاتی حرکت ہوتی ہے دوسری حرکت وہ ہے جو آسمان انہیں مشرق سے مغرب کی طرف دیتا ہے۔ اسی حرکت کی بنا پر سورج ایک دن اور ایک رات میں ایک چکر مکمل کرتا ہے۔ جو لوگ ستاروں کی گردش کا علم رکھتے ہیں ان کے نزدیک درج بالا امر ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے نمرود کافر سے بحث کے دوران یہ فرمایا کہ "تجھے اس بات کا اعتراف ہے کہ جس سورج کی تو پوجا کرتا ہے اور اسے اپنا الٰہ تسلیم کرتا ہے۔ اس کی یہ یومیہ گردش حرکت قسری ہے یعنی یہ اس کی اپنی ذاتی حرکت نہیں ہے بلکہ کوئی اور طاقت اسے مشرق سے مغرب کی طرف حرکت دیتی ہے جس کی بنا پر یہ حرکت کرتا ہے۔ اس طرح یہ حرکت کرنے پر مجبور ہے۔ میں تجھے اس ذات کی عبادت کی طرف بلاتا ہوں جو سورج کی اس حرکت کو جاری کرنے والا ہے اور اس کا فاعل ہے۔ اگر سورج الٰہ ہوتا تو وہ اس حرکت پر مجبور و مقسور نہ ہوتا۔"

نمرود کے پاس حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس استدلال کا نہ تو کوئی جواب تھا اور نہ ہی کوئی توڑ۔ لے دے کے وہ قرآن کے الفاظ میں یہی کہہ سکا کہ "اگر تمھیں کچھ کرنا ہے تو ابراہیم کو آگ میں جلادو۔ اپنے معبودوں کی مدد کرو"۔

سورج اور دیگر ستاروں کی یہ دونوں متضاد حرکتیں ان میں بیک وقت نہیں پائی جاتیں۔ کیونکہ یہ امر محال ہے کہ ایک ہی جسم میں بیک وقت دو متضاد حرکتیں وجود میں آجائیں۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ ان دونوں حرکتوں کے درمیان سکون کا وقفہ پایا جائے گا اور اس طرح جس وقت میں ایک حرکت پائی جائے اس وقت دوسری حرکت نہ پائی جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لیے یہ کیسے ممکن ہوا کہ ایک استدلال سے دوسرے استدلال کی طرف منتقل ہوگئے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے یہ نہیں کیا بلکہ اپنے پہلے استدلال پر قائم رہتے ہوئے اس کی تائید میں دوسرا استدلال پیش کر دیا جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے توحید کے دلائل مختلف طریقوں سے اہل عالم کے سامنے پیش کیے ہیں۔

حالانکہ زمین و آسمان کی ہر چیز اس کی واحدنیت کی دلیل ہے۔ پھر اس نے اپنے نبی حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو نوع بنوع معجزات عطا کر کے تائید مزید کی جبکہ ہر معجزہ اپنی جگہ دعوائے توحید کے ثبوت کے لیے کافی تھا اور اس کے ہوتے ہوئے کسی اور معجزے کی ضرورت نہیں تھی۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام قرآن کے الفاظ میں اپنی قوم سے اس سلسلے میں پہلے بھی جھگڑ چکے تھے۔ قول باری ہے (وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي، ابراہیم کو ہم اسی طرح زمین و آسمان کا نظام سلطنت دکھاتے تھے اور اس لیے دکھاتے تھے کہ وہ یقین کرنے والوں میں سے ہو جائے۔ چنانچہ جب رات اس پر طاری ہوئی تو اس نے ایک تارا دیکھا۔ کہا یہ میرا رب ہے)۔

اس آیت کی تفسیر میں یہ قول ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنی قوم کو اپنے استدلال کی صداقت اور ان کے قول کے بطلان پر پکا کرنے کی خاطر یہ فرمایا کہ "یہ میرا رب ہے" مگر جب وہ ڈوب گیا تو کہہ دیا کہ "ڈوب جانے والوں کا تو میں گرویدہ نہیں ہوں"۔ یہ واقعہ رات کے وقت پیش آیا تھا جب ان کی قوم کسی تہوار کے سلسلے میں اپنے بت خانے میں بتوں کے سامنے موجود تھی۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس موقعہ سے فائدہ اٹھایا، رات کے وقت جبکہ ستارے کا ظہور ہوتا ہے، اس کی حرکت نظر آتی ہے اور پھر وہ ڈوب جاتا ہے، اپنی قوم کو اس ستارے کا معاملہ ذہن نشین کرایا اور انہیں یہ سمجھایا کہ اس جیسی چیز الٰہ نہیں ہوسکتی کیونکہ اس میں حدث یعنی ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف انتقال کی نشانیاں ظاہر ہوگئی ہیں۔

پھر چاند کے سلسلے میں آپ نے اپنی قوم کو یہی بات سمجھائی، پھر جب صبح ہوئی اور سورج نکل آیا تو سورج کے متعلق بھی آپ نے یہی استدلال پیش کیا۔ یہاں تک کہ قوم پر حجت تمام ہوگئی اور اس کے بعد آپ نے اپنی قوم کے بنائے ہوئے بتوں کو توڑ دیا۔ اس کے بعد آپ کے ساتھ جو صورتِ حال پیش آئی قرآن نے اسے اپنے الفاظ میں بیان کر دیا ہے۔

زیر بحث آیت (اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِیْ حَآجَّ اِبْرٰهٖمَ فِیْ رَبِّهٖۤ اَنْ اٰتٰىهُ اللّٰهُ الْمُلْكَ) اس پر دلالت کرتی ہے کہ دین کے معاملے میں بحث و مباحثہ اور اللہ تعالیٰ کی واحدانیت اور اس کی صفاتِ حسنہ کے ثبوت کے لیے عقلی دلائل پیش کرنا اور کائنات میں موجود اللہ کی نشانیوں سے استدلال کرنا درست ہے۔ آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ جس فریق کا استدلال ناکام ہوجائے اور وہ اپنے فریقِ مقابل کے سامنے لاجواب ہوجائے۔ اس پر اپنا مذہب و مسلک چھوڑ کر دلیل سے ثابت ہوجانے والی بات کا اتباع لازم ہے۔

آیت ان لوگوں کے قول کے بطلان پر بھی دلالت کرتی ہے جو دین کے اثبات کے لیئے استدلالی انداز کو درست نہیں سمجھتے کیونکہ اگر اس کا جواز نہ ہوتا تو حضرت ابراہیم علیہ السلام اپنی قوم سے استدلالی رنگ میں بحث نہ کرتے۔ آیت کی اس پر بھی دلالت ہے کہ جو شخص حجت و استدلال کے میدان میں ناکام ہوجائے۔ اس پر لازم ہے کہ استدلال کے نتیجے میں اس پر ثابت ہوجانے والی بات پر غور کرے۔

اگر اسے اس سے نکلنے کا کوئی راستہ نظر نہ آئے تو اسے تسلیم کرلے اس کے لیئے حق کا راستہ یہی ہے کہ دلیل سے ثابت ہوجانے والی بات کو تسلیم کرلے کیونکہ حق اور باطل میں صرف اسی جہت سے فرق ہوتا ہے کہ حق کی دلیل پوری طرح نمایاں ہوجاتی ہے اور باطل کی دلیل ناکام ہوجاتی ہے۔ ورنہ اگر اس دلیل کا سہارا نہ ہوتا جس کے ذریعے حق پوری طرح باطل سے جدا اور ممتاز ہوجاتا ہے تو پھر تمام مسائل میں مختلف فریقوں کے دعاوی موجود ہوتے اور اس طرح حق و باطل میں کوئی فرق نہ رہ جاتا۔

آیت اس پر بھی دلالت کر رہی ہے کہ کوئی چیز ذاتِ باری کے مشابہ نہیں ہے اور اس کی معرفت کا ذریعہ انفس و آفاق میں قائم شدہ دلائل ہیں جو اس کی وحدانیت کا پتہ دیتے ہیں کیونکہ انبیاء کرام علیہم السلام نے منکرین ذاتِ باری کا اسی طرح مقابلہ کیا تھا اور انہوں نے اللہ تعالیٰ کی کبھی کوئی ایسی صفت بیان نہیں کی تھی جو تشبیہ اور مشابہت کو واجب کر دیتی بلکہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے افعال کے ذریعے اس کی ذات کی نشاندہی کی تھی اور اس پر استدلال کیا تھا۔

قولِ باری ہے (قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ، اس نے کہا میں ایک دن یا دن کا کچھ حصہ گذارا ہوں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تو نے یہاں ایک سو برس گذارے ہیں) اس قائل کا قول کذب بیانی نہیں ہے اللہ تعالیٰ نے تو اسے ایک سو برسوں تک موت کی حالت میں رکھا تھا۔ اس نے اپنے خیال کے مطابق یہ کہا تھا گویا اس نے یوں کہا تھا کہ "میرے خیال میں میں ایک دن یا دن کا بعض حصہ گذارا ہوں" اس کی نظیر اصحاب کہف کی زبان سے ادا ہونے والا فقرہ ہے جس کی حکایت اللہ تعالیٰ نے ان الفاظ میں کی ہے (قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ) حالانکہ انہوں نے تین سو نو سال گذارے تھے، انہوں نے اپنے خیال کے مطابق جو بات کہی تھی اس میں انہیں کاذب قرار نہیں دیا جا سکتا گویا انہوں نے یوں کہا تھا "ہمارے خیال میں ہم نے ایک دن یا دن کا کچھ حصہ گذارا ہے۔ اس کی نظیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول ہے جو آپ نے اس وقت فرمایا تھا جب چار رکعتوں والی ایک فرض نماز کی آپ نے دو رکعتیں ادا کیں اور اس پر ایک صحابی ذوالیدینؓ نے عرض کیا تھا کہ آیا نماز مختصر کر دی گئی ہے یا آپ بھول گئے ہیں؟ آپ نے فرمایا (لم تقصر ولم انس، نہ نماز مختصر ہوئی اور نہ ہی میں بھولا ہوں) حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اس قول میں سچے تھے کیونکہ آپ نے اس بات کی اطلاع دی تھی جو آپ کے اپنے ظن اور گمان کے مطابق تھا۔ آپ کے گمان میں یہ تھا کہ آپ نے نماز پوری ادا کی ہے کلام کے اندر اس بات کی گنجائش ہوتی ہے کہ جب کوئی شخص اپنے ظن و تخمین کے مطابق کسی بات کی اطلاع دے تو وہ قابلِ گرفت نہیں ہوتی۔ البتہ حقیقت نفس الامری کے متعلق اطلاع نہ دے اسی لیئے اللہ تعالیٰ نے لغو قسم کھانے والے کو درگذر کر دیا ہے اور روایت کے مطابق اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی سے پوچھے کہ آیا فلاں بات یا فلاں واقعہ پیش آیا ہے؟ جس کے جواب میں وہ شخص اپنے خیال کے مطابق کہے کہ "نہیں بخدا نہیں" یا یوں کہے کہ "بخدا، کیوں نہیں" اگرچہ حقیقت نفس الامری اس کے خلاف ہو۔ اس شخص کی گرفت نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس نے قسم کھا کر جو جواب دیا تھا وہ اس کے عقیدے اور ضمیر کے مطابق تھا۔ واللہ الموفق۔

صدقہ دے کر احسان جتلانا

قولِ باری ہے (اَلَّذِیْنَ یُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَهُمْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ ثُمَّ لَا یُتْبِعُوْنَ مَا اَنْفَقُوْا مَنًّا وَّ لَآ اَذًى لَّهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ، جو لوگ اللہ کی راہ میں اپنے مال خرچ کرتے ہیں پھر احسان نہیں جتاتے نہ دکھ دیتے ہیں ان کا اجر ان کے رب کے پاس ہے اور ان کے لیے کسی رنج اور خوف کا موقع نہیں)۔

اسی طرح قولِ باری ہے (یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تُبْطِلُوْا صَدَقٰتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْاَذٰى كَالَّذِیْ یُنْفِقُ مَالَهٗ رِئَآءَ النَّاسِ وَلَا یُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ ، اے ایمان والو اپنے صدقات کو احسان جتا کر اور دکھ دے کر اس شخص کی طرح خاک میں نہ ملا دو جو اپنا مال محض لوگوں کے دکھانے کو خرچ کرتا ہے اور نہ اللہ پر ایمان رکھتا ہے، نہ آخرت پر)۔

اسی طرح قولِ باری ہے (قَوْلٌ مَّعْرُوْفٌ وَّمَغْفِرَةٌ خَیْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ یَّتْبَعُهَآ اَذًى ، ایک میٹھا بول اور کسی ناگوار بات پر ذرا سی چشم پوشی اس خیرات سے بہتر ہے جس کے پیچھے دکھ ہو) ایک جگہ ارشاد ہے (وَمَآ اٰتَیْتُمْ مِّنْ رِّبًا لِّیَرْبُوَا فِیْٓ اَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا یَرْبُوْا عِنْدَ اللّٰهِ وَمَآ اٰتَیْتُمْ مِّنْ زَكٰوةٍ تُرِیْدُوْنَ وَجْهَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُوْنَ ، اور جو سود تم دیتے ہو تاکہ لوگوں کے اموال میں شامل ہو کر وہ بڑھ جائے، اللہ کے نزدیک وہ نہیں بڑھتا۔ اور جو زکوٰۃ تم اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے ارادے سے دیتے ہو اسی کے دینے والے درحقیقت اپنا مال بڑھاتے ہیں)۔

اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں یہ بتلا دیا ہے کہ صدقات اگر خالصۃً اللہ تعالیٰ کے لیے نہیں ہوں گے نیز احسان جتلانے اور اذیت پہنچانے سے مبرا نہ ہوں گے تو وہ درحقیقت صدقات ہی نہیں ہوں گے۔ کیونکہ ان کے اجر اور ثواب کے حبط ہو جانے کی وجہ سے یہ باطل ہو جائیں گے اور صدقہ

دینے والے کی حیثیت یہ ہو جائے گی کہ گویا اس نے صدقہ دیا ہی نہیں ہے۔

اسی طرح وہ تمام کی تمام عبادات ہیں جو تقرب الی اللہ کی خاطر کی جاتی ہیں۔ ان میں ریاکاری یا اللہ کی خوشنودی کے علاوہ کسی اور عنصر کا شامل ہو جانا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ چیز اس عبادت کو باطل کر دیتی ہے۔ قول باری ہے (وَلَا تُبْطِلُوْا اَعْمَالَکُمْ، اور تم اپنے اعمال باطل نہ کرو۔) نیز ارشاد ہے (وَمَا اُمِرُوْا اِلَّا لِیَعْبُدُوا اللّٰہَ مُخْلِصِیْنَ لَہُ الدِّیْنَ حُنَفَآءَ، انہیں صرف اس بات کا حکم دیا گیا تھا کہ وہ اللہ کی عبادت کریں، اطاعت اور فرمانبرداری کو اسی کے لیے خالص کر کے اور تمام باطل طریقوں سے منہ موڑ کر)۔

اس لیے جس عبادت میں اللہ کے لیے خالص فرمانبرداری نہیں پائی جائے گی اس پر اس کے فاعل کو کوئی ثواب نہیں ملے گا۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (مَنْ کَانَ یُرِیْدُ حَرْثَ الْاٰخِرَۃِ نَزِدْ لَہٗ فِیْ حَرْثِہٖ وَمَنْ کَانَ یُرِیْدُ حَرْثَ الدُّنْیَا نُؤْتِہٖ مِنْھَا وَمَا لَہٗ فِی الْاٰخِرَۃِ مِنْ نَّصِیْبٍ، جو شخص آخرت کی کھیتی طلب کرے گا ہم اس کی کھیتی میں اور اضافہ کر دیں گے اور جو شخص دنیا کی کھیتی چاہے گا ہم اسے دنیا میں سے دیں گے لیکن آخرت میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوگا)۔

یہی وجہ ہے کہ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ حج کرنے، نماز ادا کرنے، قرآن کی تعلیم دینے اور ایسے تمام افعال میں کسی کو کرایہ پر رکھنا جائز نہیں ہے جو تقرب الٰہی اور اس کی خوشنودی کی خاطر سرانجام دیئے جائیں کیونکہ ان پر اجرت لینا انہیں قربت یعنی تقرب الٰہی کا ذریعہ بننے کے دائرے سے خارج کر دیتا ہے۔

درج بالا آیات اس استدلال کی بنیاد ہیں۔ نیز ان آیات کے نظائر سے بھی اس دعوے کی تائید ہوتی ہے۔ عمرو نے حسن بصری سے آیت (لَا تُبْطِلُوْا صَدَقٰتِکُمْ بِالْمَنِّ وَالْاَذٰی) کے سلسلے میں روایت کی ہے کہ اس سے مراد ایسا صدقہ ہے جس پر احسان جتایا جائے اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرما دیا۔ حسن بصری نے مزید کہا کہ صدقہ کرنے والے کو اللہ کی حمد و ثنا کرنی چاہیئے کہ اس نے اسے صدقہ کرنے کی راہ دکھلائی اور توفیق عطا کی۔

قول باری (مَثَلُ الَّذِیْنَ یُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَھُمُ ابْتِغَآءَ مَرْضَاتِ اللّٰہِ وَتَثْبِیْتًا مِّنْ اَنْفُسِھِمْ، ان لوگوں کی مثال جو اپنے اموال اللہ تعالیٰ کی رضامندی حاصل کرنے کے لیے دل کے پورے ثبات و قرار کے ساتھ خرچ کرتے ہیں......) کی تفسیر میں حسن بصری

سے مردی ہے کہ یہ لوگ تحقیق وجستجو کرتے ہیں کہ صدقات کہاں دیئے جائیں۔
شعبی سے مروی ہے کہ دل کے ثبات اور یقین کے ساتھ اپنے اموال اللہ کی راہ میں خرچ کرتے ہیں۔ قتادہ کا قول ہے کہ پورے اعتماد کے ساتھ۔ صدقہ میں احسان جتلانے کی صورت یہ ہے کہ صدقہ کرنے والا یوں کہے کہ "میں نے فلاں کے ساتھ احسان کیا ہے"۔ یا "میں نے اسے خوش حال کر دیا ہے"۔ یا "میں نے فلاں کو مال دار بنا دیا ہے" وغیرہ وغیرہ۔
ظاہر ہے ان باتوں سے صدقہ لینے والے کو اذیت ہوگی اور اسے بڑی ناگواری ہوگی۔ صدقہ میں اذی یعنی دکھ پہنچانے کی صورت یہ ہے کہ صدقہ دینے والا صدقہ لینے والے سے کہے کہ "تو تو ہمیشہ فقیر ہی رہتا ہے" یا "میں تو تیری وجہ سے مصیبت میں پھنس گیا ہوں"۔ یا "اللہ تعالیٰ تجھ سے میری جان چھڑا دے" وغیرہ۔ ایسے اقوال جن میں صدقہ لینے والے کی فقیری اور تنگ دستی کا ذکر بطور طنز واستحقار کیا جائے۔
قول باری ہے (قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى) یعنی واللہ اعلم ـــــ اچھے الفاظ سے اسے ٹال دینا۔ لفظ (مَغْفِرَةٌ) کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ سائل کے سامنے اپنی ضرورت مندی کی پردہ پوشی کرنا، ایک قول ہے کہ ظالم کو اس کے ظلم کی معافی دے دینا اس صدقہ سے بہتر ہے جس کے پیچھے دکھ پہنچانا ہو۔ کیونکہ صدقہ کرنے والا احسان جتا کر اور دکھ پہنچا کر گناہ کا مستحق ٹھہرتا ہے اور سائل کو بھلے الفاظ کے ذریعے ٹال دینے میں اللہ کی نافرمانی میں بچاؤ ہے۔
اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اچھے الفاظ کو ٹال کر صدقہ نہ دینا اس صدقہ سے بہتر ہے جس کے بعد احسان جتانا اور دکھ پہنچانا آجائے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُل لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا ، اگر ان سے یعنی حاجت مند رشتہ داروں، مسکینوں اور مسافروں سے تمہیں کترانا ہو اس بنا پر کہ ابھی تم اللہ کی اس رحمت کو جس کے تم امید وار ہو تلاش کر رہے ہو تو انہیں نرم جواب دے دو)۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

کمائی کرنے کا بیان

قولِ باری ہے (یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَنْفِقُوْا مِنْ طَیِّبٰتِ مَا کَسَبْتُمْ وَمِمَّا اَخْرَجْنَا لَکُمْ مِنَ الْاَرْضِ ۔۔۔۔ اے ایمان والو! جو مال تم نے کمائے ہیں اور جو کچھ ہم نے زمین سے تمہارے لیے نکالا ہے اس میں سے بہتر حصہ راہِ خدا میں خرچ کرو)۔

اس آیت میں کمائی کی صورتوں کی اباحت کا ذکر ہے اور یہ بیان ہے کہ کمائیوں میں پاکیزہ صورتیں بھی موجود ہیں۔ کمائی دو طرح سے ہوتی ہے۔ اموال اور ان کے منافع کی اولا بدلی کے ذریعے اور چیزوں سے حاصل شدہ فوائد کی اولا بدلی کے ذریعے۔ اللہ تعالیٰ نے پہلی صورت کی اباحت کا کئی مواقع پر صراحۃً ذکر فرما دیا ہے۔

ارشاد ہے (وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ ، اللہ نے بیع یعنی خرید و فروخت کو حلال کر دیا) اسی طرح ارشاد ہے (وَاٰخَرُوْنَ یَضْرِبُوْنَ فِی الْاَرْضِ ۔۔۔۔ یَبْتَغُوْنَ مِنْ فَضْلِ اللّٰہِ وَاٰخَرُوْنَ یُقَاتِلُوْنَ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ ، کچھ لوگ ہیں جو زمین میں چل پھر کر اللہ کا فضل تلاش کر رہے ہیں اور کچھ دوسرے ہیں جو اللہ کی راہ میں لڑ رہے ہیں)۔

اسی طرح ارشاد ہے (لَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّکُمْ ، تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم اپنے رب کا فضل تلاش کرو) یعنی ۔۔۔۔ واللہ اعلم ۔۔۔۔ جو شخص تجارت کرے یا اپنی چیز کرایہ پر دے دے اور اس کے ساتھ حج بھی کر لے تو اس کے لیے یہ کوئی گناہ کی بات نہیں ہے۔ چیزوں سے حاصل ہونے والے فوائد کی اولا بدلی کے متعلق قولِ باری ہے (فَاِنْ اَرْضَعْنَ لَکُمْ فَاٰتُوْھُنَّ اُجُوْرَھُنَّ ، اگر وہ تمہارے لیے تمہارے بچوں کو دودھ پلائیں تو انہیں ان کی اجرت دے دو)۔

اسی طرح حضرت شعیب علیہ السلام کا قول قرآن کے الفاظ میں ہے (اِنِّیْٓ اُرِیْدُ اَنْ اُنْکِحَکَ اِحْدَی ابْنَتَیَّ ھٰتَیْنِ عَلٰٓی اَنْ تَاْجُرَنِیْ ثَمٰنِیَ حِجَجٍ ، میں چاہتا ہوں کہ ان دونوں میں

سے ایک بیٹی تم سے اس شرط پر بیاہ دوں کہ تم آٹھ برسوں تک میرا کام کرو گے)۔

مزدور کی مزدوری پہلے طے کرلی جائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من استاجر اجیرا فلیعلمہ اجرہ، جو شخص کسی کو مزدوری پر رکھے اسے اس کی مزدوری بتا دے۔ آپ کا یہ ارشاد بھی ہے (لان یاخذ احدکم حبلا فیحتطب خیر لہ من ان یسال الناس اعطوہ او منعوہ، تم میں سے کوئی شخص ایک رسی لے کر جنگل میں چلا جائے اور وہاں سے لکڑیاں سمیٹ کر لے آئے یہ اس سے بہتر ہے کہ لوگوں کے سامنے دست سوال دراز کرتا پھرے پھر لوگ چاہیں تو اس کی جھولی میں کچھ ڈال دیں اور چاہیں تو اسے کچھ نہ دیں)۔

اعمش نے ابراہیم نخعی سے، انہوں نے اسود سے، انہوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان اطیب ما اکل الرجل من کسبہ وان ولدہ من کسبہ، انسان کے لیے پاکیزہ ترین غذا وہ ہے جو اس کی اپنی کمائی ہو اور اس کا بیٹا بھی اس کی کمائی ہے) سلف کی ایک جماعت سے قول باری (اَنْفِقُوْا مِنْ طَیِّبَاتِ مَا کَسَبْتُمْ) کی تفسیر میں مروی ہے کہ اس سے مراد تجارت کی مختلف صورتیں ہیں۔ ان حضرات میں حسن بصری اور مجاہد بھی شامل ہیں۔

اس آیت کا عمول تمام اموال میں صدقہ واجب کرتا ہے۔ اس لیے کہ قول باری (مَا کَسَبْتُمْ) تمام اموال پر مشتمل ہے اگرچہ یہ بیان اموال میں واجب صدقہ کی مقدار کی وضاحت کے لیے کافی نہیں ہے۔ تاہم یہ اموال کے جملہ اصناف کو شامل ہے اور مقدار واجب کے بیان میں مجمل ہے۔ جسے بیان اور وضاحت کی ضرورت تھی۔ پھر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے اس اجمال کی تفصیل اموات میں صدقات کی واجب مقادیر کی شکل میں آگئی تو اب آیت کے عموم سے ہر اس مال میں صدقہ کے وجوب پر استدلال کرنا درست ہو گیا جس میں ایجاب صدقہ کے متعلق اختلاف رائے ہے مثلاً اموال تجارت وغیرہ۔

جو لوگ عروض یعنی مال اسباب پر زکوٰۃ کی نفی کرتے ہیں ظاہر آیت سے ان کے خلاف استدلال کیا جا سکتا ہے نیز گھوڑوں پر زکوٰۃ کے وجوب کے سلسلے میں بھی آیت سے استدلال کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح ہر وہ مال جس میں وجوب زکوٰۃ کے متعلق اختلاف رائے ہو آیت سے وجوب

کے حق میں استدلال ہو سکتا ہے۔

وہ اس طرح کہ قول باری (اَنْفِقُوْا) سے مراد صدقہ یعنی زکوٰۃ ہے۔ اس کی دلیل قول باری (وَلَا تَیَمَّمُوا الْخَبِیْثَ مِنْہُ تُنْفِقُوْنَ، اور ایسا نہ ہو کہ تم اس کی راہ میں دینے کے لیے بُری سے بُری چیز چھانٹنے کی کوشش کرنے لگو) یعنی یہ بُری سے بُری چیز اللہ کی راہ میں صدقہ کرو سلف اور خلف میں اس پر اتفاق ہے کہ اس سے مراد صدقہ ہے یعنی زکوٰۃ ہے۔ بعض اہل علم کا قول ہے کہ اس سے مراد نفلی صدقہ ہے کیونکہ جب زکوٰۃ یعنی فرض صدقہ میں ردی مال ادا کیا جائے گا تو زائد حصہ ادا کرنے والے کے ذمے باقی رہے گا۔

ہمارے نزدیک اس تاویل سے لفظ کو وجوب سے نفل کی طرف کئی وجوہ سے منتقل کرنا لازم آئے گا۔ اول یہ کہ لفظ (اَنْفِقُوْا) امر کا صیغہ ہے۔ اور ہمارے نزدیک امر وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ البتہ اگر کوئی ایسی دلالت قائم ہو جائے تو ندب یعنی استحباب وغیرہ کی نشاندہی کرتی ہو تو اس صورت میں امر وجوب کے لیئے نہیں ہوگا۔ قول باری (وَلَا تَیَمَّمُوا الْخَبِیْثَ مِنْہُ تُنْفِقُوْنَ) میں کوئی ایسی دلالت موجود نہیں جو ندب یعنی غیر وجوب اور استحباب کی نشاندہی کرتی ہو۔

کیونکہ یہ بات نہیں ہے کہ راہ خدا میں ردی مال دینے کی نہی صرف نفلی صدقے کے ساتھ خاص ہے فرض کے ساتھ نہیں ہے اور یہ کہ ردی یعنی گھٹیا اور عمدہ مال کے درمیان فرق کی بنا پر جو زائد مال ہوگا اس کا ادا کرنا بھی واجب ہے۔ اس لیئے کہ آیت میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ البتہ یہ بات کسی اور دلالت سے معلوم کی جا سکتی ہے۔ اس لیئے یہ بات ایجاب صدقہ میں آیت کے مقتضیٰ کی راہ میں یہ حائل نہیں ہو سکتی۔ تاہم اگر آیت کی اس پر دلالت بھی ہوتی کہ زکوٰۃ ادا کرنے والے کے ذمے اس گھٹیا مال کے سوا جس کی وہ ادائیگی کر چکا ہے اور کوئی ادائیگی نہیں ہے پھر بھی یہ بات آیت کے حکم کو وجوب سے ندب یعنی استحباب کی طرف موڑ دینا لازم قرار نہیں دیتی کیونکہ یہ صورت جائز ہے کہ خطاب کی ابتدا ایجاب کے ساتھ ہو پھر اس پر ایسے حکم کو عطف کیا جائے جو ایجاب کے عموم کے بعض مقتضیات کے ساتھ خاص ہو لیکن اس بات سے یہ چیز لازم نہیں آتی کہ ابتدائے خطاب کے حکم کو عموم کے مفہوم سے ہٹا کر خصوص کے مفہوم میں منحصر کر دیا جائے۔ اس کے بہت سے نظائر ہے جن کا ہم نے متعدد مواقع پر ذکر کیا ہے۔

قول باری (وَمِمَّا اَخْرَجْنَا لَکُمْ مِّنَ الْاَرْضِ) میں زمین کی قلیل اور کثیر ہر صنف اور ہر قسم کی پیداوار میں ایجاب حق یعنی وجوب زکوٰۃ کے لیے عموم ہے۔ اس آیت سے امام ابو حنیفہ

نے اس پر استدلال کیا ہے کہ زمین میں جن فصلوں اور چیزوں کی بالارادہ کاشت کی جاتی ہے ان کی قلیل اور کثیر ہر صنف اور ہر قسم کی پیداوار میں عشر یعنی دسواں حصہ بطور زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہے سلسلۂ تلاوت میں آیت کا اگلا حصہ (وَلَسْتُم بِآخِذِيهِ إِلَّا أَن تُغْمِضُوا فِيهِ، اور تم خود بھی اسے لینے والے نہیں ہو الا یہ کہ چشم پوشی کر جاؤ) پوری آیت کے مفہوم کے تناظر میں اس پر دلالت کرتا ہے کہ صدقات سے مراد صدقات واجبہ یعنی زکوٰۃ وعشر وغیرہ ہیں۔

کیونکہ اغماض کی صورت دیون میں ہوتی ہے کہ جب صاحب دَین اپنے دَین کی ادائیگی کا مطالبہ کرے گا تو اسے عمدہ مال کی بجائے گھٹیا مال نہیں دیا جائے گا الا یہ کہ وہ خود چشم پوشی کر لے اور تساہل برت جائے۔ یہ اس پر دال ہے کہ یہاں صدقہ سے مراد صدقۂ واجبہ ہے کیونکہ دیون کی ادائیگی کا جب تقاضا کیا جائے گا تو اس صورت میں اغماض کی شکل پیدا ہوگی اگر اس سے مراد نفلی صدقہ ہوتا تو اس میں اغماض کی ضرورت ہی پیش نہ آتی کیونکہ نفلی صدقہ کرنے والے کو اختیار ہوتا ہے کہ قلیل یا کثیر مال کا صدقہ کرے اسے یہ بھی اختیار ہوتا ہے کہ سرے سے صدقہ ہی نہ کرے۔ — واللہ اعلم

اسی بیان میں یہ دلیل پوشیدہ ہے کہ اس سے مراد صدقۂ واجبہ ہے۔ قول باری (وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ) کے سلسلے میں زہری نے ابو امامہ بن سہل بن حنیف سے، انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ میں دو قسم کے کھجور دینے سے منع فرما دیا ہے۔ ایک جعرور اور دوسرا لون حبیق زہری کہتے ہیں کہ لوگ بدترین قسم کے کھجور صدقہ میں نکالتے تھے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی (وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ)۔

حضرت براء بن عازبؓ سے اسی طرح کی روایت ہے۔ آپ نے قول باری (وَلَسْتُم بِآخِذِيهِ إِلَّا أَن تُغْمِضُوا فِيهِ) کی تفسیر میں فرمایا: "اگر تم میں سے کسی کی طرف وہی چیز بطور ہدیہ بھیج دی جائے جو اس نے خود صدقے کے سلسلے میں کسی کو دیا ہو تو وہ اسے ہرگز قبول نہ کرے۔ البتہ چشم پوشی اور شرماشرمی میں وہ اسے قبول کرے گا"۔

عبیدہ کا قول ہے کہ یہ بات زکوٰۃ میں ہوتی ہے۔ لیکن ایک کھوٹا درہم مجھے کھجور سے زیادہ پسندیدہ ہے۔ ابن معقل سے اس آیت کی تفسیر کے سلسلے میں مروی ہے کہ لوگوں کے مال مویشیوں میں خبیث یعنی گھٹیا مال نہیں ہوتا، خبیث کا تعلق سکوں یعنی کھوٹے سکوں اور ردّی

دراہم دونا نیر سے ہے۔

آپ نے (وَلَسْتُم بِآخِذِيهِ) کے سلسلے میں کہا ہے کہ اگر کسی شخص پر قرض وغیرہ کی صورت میں تمھارا حق ہو تو تم کھوٹے اور ردی درہم نہیں لوگے اور اگر کھجور لینے کی صورت ہو تو صرف عمدہ کھجور قبول کرو گے۔ الا یہ کہ تم اغماض برتو یعنی اسے برداشت کر جاؤ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ آپ نے مویشیوں کی زکوٰۃ کے متعلق تحریری طور پر جو ہدایت دی تھی اس میں یہ الفاظ تھے (ولا تؤخذ هرمة ولا ذات عوار ، اور نہ ہی صدقہ میں بوڑھا جانور لیا جائے گا اور نہ ہی عیب دار جانور)۔

یہاں جانور سے مراد بھیڑ بکریاں ہیں۔ اس کی روایت زہری نے سالم سے اور انہوں نے اپنے والد سے کی ہے۔ قول باری (اِلَّا اَنْ تُغْمِضُوْا فِيْهِ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ الا یہ کہ تم اس کی قیمت میں کمی کر دو" حسن بصری اور قتادہ سے بھی اسی قسم کی تفسیر مروی ہے۔ حضرت براء بن عازبؓ نے فرمایا "الا یہ کہ تم تساہل برتو"

ایک قول ہے کہ تم خود اسے لینے والے نہیں مگر کم قیمت پر، تو پھر اسے صدقہ میں کس طرح دے سکتے ہو۔ اس میں درج بالا تمام معانی کا احتمال موجود ہے اور یہ جائز ہے کہ یہ تمام احتمالات اللہ کی مراد بھی ہوں اور اس کا مفہوم یہ ہو جائے کہ لوگ اللہ کے راستے میں جو گھٹیا مال دیتے ہیں اور اگر وہی مال ہدیہ کے طور پر دیا جائے تو اسے شرما شرمی قبول کریں گے۔ اگر خود وصول کرنا ہو تو عمدہ مال کے مقابلے میں اسے چشم پوشی اور نیم دلی سے وصول کریں گے اور اگر اس مال کے بدلے کوئی چیز فروخت کریں گے تو قیمت گھٹا کر اور تھوڑی قیمت پر ایسا کریں گے۔

اگر کسی شخص پر مکیل یا موزون کی جنس سے کوئی چیز واجب ہو اور وہ واجب شدہ عمدہ جنس سے کم تر ردی اور گھٹیا جنس ادا کر دے تو فقہاء کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ آیا اس پر زائد کی ادائیگی ضروری ہو گی یا نہیں۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ واجب نہیں ہو گی اور امام محمد کا قول ہے کہ گھٹیا اور بڑھیا کے درمیان فرق کی بنا پر جو زائد جنس لازم ہو گی اس پر اس کی ادائیگی واجب ہو گی۔ تاہم بھیڑ بکریوں، گایوں، بیلوں اور مکیل و موزون کے تحت نہ آنے والی تمام اجناس کی زکوٰۃ کے متعلق تینوں حضرات کا یہ قول ہے کہ بڑھیا اور گھٹیا مال کے درمیان فرق کی وجہ سے جو زائد مال نکلے گا۔ اس پر اس کی ادائیگی واجب ہو گی۔

اس بنا پر امام محمد کے قول کے لیئے اس آیت سے استدلال کیا جا سکتا ہے ۔ قول باری (وَلَا تَیَمَّمُوا الْخَبِیْثَ مِنْهُ تُنْفِقُوْنَ) میں خبیث سے مراد ردی اور گھٹیا چیز ہے ۔ اور قولِ باری (وَلَسْتُمْ بِاٰخِذِیْهِ اِلَّا اَنْ تُغْمِضُوْا فِیْهِ) سے اس بات کا جواز ثابت ہوتا ہے کہ حق والے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنا حق وصول کرنے میں چشم پوشی نہ کرے اور نہ ہی تساہل کرے بلکہ عمدہ مال میں سے اپنا حق مانگے ۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حق ادا کرنے والے پر لازم ہے کہ وہ بڑھیا اور گھٹیا کے فرق کی بنا پر پیدا ہونے والے زائد مال کی ادائیگی کر دے تاکہ چشم پوشی کا وقوع نہ ہو ۔ کیونکہ اس سلسلے میں اصل حق تو اللہ تعالیٰ کا ہوتا ہے اور اللہ نے صدقہ میں اغماض کی یوں نفی کر دی ہے کہ ردّی مال دینے سے روک دیا ہے ۔ امام ابوحنیفہ اور امام یوسف کا استدلال یہ ہے کہ ہر ایسی چیز جس میں تفاضل یعنی کمی بیشی جائز نہیں تو تفاضل کی ممانعت کے لحاظ سے اس میں بڑھیا اور گھٹیا دونوں کا حکم یکساں ہوتا ہے اور اس کے جنس میں سے اس کی قیمت اس کے مثل کے لحاظ سے ہوتی ہے ۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی نے قرض کی وصولی کر لی اور یہ سمجھتا رہا کہ واپس لی ہوئی رقم بڑھیا سکوں میں لوٹائی گئی ہے پھر اس نے یہ صرف کر لی اور اس کے بعد پتہ چلا کہ سکے گھٹیا تھے تو اب وہ زائد رقم کے لیے اپنے قرضدار سے رجوع نہیں کرے گا اور گھٹیا اور بڑھیا سکوں کے فرق کی بنا پر زائد رقم کی ادائیگی اس پر لازم نہیں ہو گی ۔

امام ابویوسف یہ ضرور کہتے ہیں کہ اس صورت میں قرض خواہ وصول کردہ رقم کی مثل اپنے قرض دار کو واپس کر کے پھر اس سے اپنے قرض کی وصولی کے لیئے رجوع کرے گا ۔ لیکن یہ بات صدقہ کی صورت میں ممکن نہیں ہے ۔ اس لیے کہ فقیر کے ذمے کسی رقم کی واپسی لازم نہیں ہوتی اور اگر فقیر اس رقم کا تاوان پھر بھی دے گا یعنی صدقہ کرنے والے کو وہ رقم واپس بھی کر دے گا پھر بھی اسے یہ حق حاصل نہیں ہو گا کہ صدقہ کرنے والے سے یہ مطالبہ کرے کہ اسے عمدہ سکوں میں یہ رقم لوٹا دے گا ۔

اس بنا پر اس پر زائد رقم دینا واجب نہیں ہو گا ۔ اللہ تعالیٰ نے تو صدقہ کرنے والے کو گھٹیا مال صدقہ یعنی زکوٰۃ میں دینے سے روک دیا اور اس پر عمدہ مال واجب تھا ، یہ حضرات بھی اسی کے قائل ہیں کہ اسے گھٹیا مال صدقہ میں دینے سے روک دیا گیا ہے ۔ لیکن درج بالا سطور میں ہماری وضاحت کی روشنی میں اس نے صدقہ میں جو دیا ہے اس کا حکم وہی ہو جائے گا جو عمدہ مال کا ہونا

ہے۔ اس لیے اس کا دبا ہوا مال ہی کافی ہو جائے گا اور زائد مال دینے کی ضرورت نہیں ہو گی۔
لیکن ایسا مال جس میں تفاضل جائز ہے۔ اس مال میں زکوٰۃ کے اندر گھٹیا مال ادا کرنے کی صورت میں اس پر واجب ہو گا کہ وہ گھٹیا اور بڑھیا کے فرق کی وجہ سے لازم ہونے والا زائد مال ادا کرے۔ کیونکہ اس میں امکان ہے کہ اس کے مال کی جنس میں سے اس کی قیمت ادا کیے ہوئے مال سے زائد ہو اور دوسری طرف اس مال میں تفاضل یعنی کمی بیشی کی صورت میں بیع بھی جائز ہے
امام محمد عمدہ مال میں سے گھٹیا مال بطور صدقہ نکالنا جائز قرار نہیں دیتے اور اگر کوئی ایسا کرے تو اس کی ادائیگی عمدہ مال کی قیمت کے حساب سے ہو گی اور اس طرح ادائیگی میں جو کمی رہ جائے گی اس پر اس کی ادائیگی لازم ہو گی۔ اس لیے کہ غلام اور اس کے آقا کے درمیان کوئی ربوا نہیں ہوتا۔
آیت زیر بحث میں اس بات پر دلالت موجود ہے کہ دیون کی تمام صورتوں میں عمدہ سکوں کی جگہ گھٹیا سکے وصول کر لینا جائز ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (الا ان تغمضوا فیہ) میں دیون کی وصولی کے سلسلے میں اغماض کی اجازت دے دی ہے اور اس میں کوئی فرق نہیں رکھا ہے۔ اس لیے اس کی معانی پر دلالت ہو رہی ہے، ایک تو یہ کہ بیع سلم کے راس المال اور سونے چاندی کی بیع کے ثمن جن میں ان کی جگہ کوئی اور چیز لینا درست نہیں ہے۔ ان دونوں میں عمدہ سکوں کی جگہ گھٹیا سکے، جن کا ادنیٰ درجہ کھوٹے سکے اور اعلیٰ درجہ چاندی کے سکے ہیں۔ طلب کرنا اور وصول کر لینا جائز ہے۔ اور یہ اس پر دال ہے کہ اس معاملے میں ردی سکے کا حکم وہی ہے جو عمدہ سکے کا ہے۔

یہ بات اس پر بھی دلالت کر رہی ہے کہ ردی چاندی کے بدلے عمدہ چاندی کی بیع جائز ہے بشرطیکہ دونوں کا وزن یکساں ہو۔ کیونکہ جس مال میں اس کے عمدہ صفت کے حامل حصے کی بجائے گھٹیا صفت کے حامل حصے کی وصولی درست ہو تو اس میں گھٹیا صفت والے حصے کے بدلے اعلیٰ صفت والے حصے کی بیع بھی درست ہو گی۔

اس کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (الذھب بالذھب مثلاً بمثل، سونے کے بدلے سونا برابر برابر) میں مماثلت سے مراد وزن میں مماثلت ہے نہ کہ صفت میں، یہی حکم ان تمام چیزوں کا ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں سونے کے ساتھ مذکور ہیں نیز اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ ردی کے بدلے جید یعنی عمدہ سکے یا مال وصول کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ قرض دار اس پر رضامند ہو۔ جس طرح کہ عمدہ سکے یا مال کے بدلے ردی اور گھٹیا

سکے یا مال وصول کر لینا درست ہے۔

کیونکہ ان دونوں سکوں یا مال کا صفت کے اندر اختلاف کوئی حکم نہیں رکھتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ (خَیْرُکُمْ احسنکم قضاءً، تم میں سب سے بہتر وہ ہے جو ادائیگی میں سب سے اچھا ہے) حضرت جابر بن عبداللہؓ کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ نے میرا قرض ادا کیا اور ساتھ کچھ زائد بھی دے دیا۔ حضرت ابن عمرؓ، حسن بصری، سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی اور شعبی سے مروی ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ ایک شخص کسی کو سیاہ دراہم بطور قرض دے اور اپنا قرض سفید دراہم کی شکل میں واپس لے لے بشرطیکہ وہ قرض دیتے وقت اس کی شرط عائد نہ کرے۔

سلیمان التیمی نے ابوعثمان النہدی سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ آپ کو یہ بات ناپسند تھی کہ کوئی شخص کسی کو دراہم کی صورت میں قرض دے کر اس سے بہتر دراہم کی شکل میں اپنا قرض واپس لے لے۔

لیکن حضرت ابن مسعودؓ سے اس روایت میں ایسی کوئی دلالت نہیں ہے کہ آپ کو یہ بات ناپسند تھی جبکہ قرض لینے والا اس پر رضامند ہو۔ عدم جواز کی صورت تو صرف وہ ہے جبکہ قرض خواہ قرضدار کی رضامندی کے بغیر دراہم وصول کرے۔

قول باری ہے (اَلشَّیْطٰنُ یَعِدُکُمُ الْفَقْرَ وَیَاْمُرُکُمْ بِالْفَحْشَآءِ، شیطان تمہیں مفلسی سے ڈراتا ہے اور شرمناک طرز عمل اختیار کرنے کی ترغیب دیتا ہے) اس کے متعلق ایک قول ہے کہ لفظ 'فحشاء' کا اطلاق کئی معانی پر ہوتا ہے لیکن اس جگہ اس سے مراد بخل ہے۔ عرب کے لوگ بخیل کو 'فاحش' اور بخل کو 'فحش' کہتے ہیں، ایک شاعر کا شعر ہے۔

ع اری الموت یعتام الکرام ویصطفی   عقیلۃ مال الفاحش المتشدد

میں موت کو دیکھ رہا ہوں کہ وہ عمدہ صفات کے حامل افراد کو چن لیتی ہے۔ یعنی انہیں جلد موت آجاتی ہے جس طرح کہ سخت قسم کے بخیل انسان کے مال مویشی میں سے عمدہ جانور چن لیے جائیں۔ یہاں شاعر نے الفاحش کو بخیل کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ اس آیت میں بخیل اور بخل دونوں کی مذمت کی گئی ہے۔

قول باری ہے (اِنْ تُبْدُوا الصَّدَقٰتِ فَنِعِمَّا ھِیَ وَاِنْ تُخْفُوْھَا وَتُؤْتُوْھَا الْفُقَرَآءَ فَھُوَ خَیْرٌ لَّکُمْ، اگر اپنے صدقات علانیہ دو تو یہ بھی اچھا ہے لیکن اگر چھپا

کہ حاجت مندوں کو دو تو یہ بھی اچھا ہے) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہ آیت نفلی صدقہ کے بارے میں ہے۔ لیکن صدقہ واجبہ کا اظہار افضل ہے تاکہ عدم ادائیگی کے الزام سے دامن بچا رہے۔

حسن بصری، یزید بن ابی حبیب اور قتادہ کا قول ہے کہ تمام صدقات میں اخفا افضل ہے اللہ تعالیٰ نے صدقہ کے اظہار کی اسی طرح تعریف کی ہے جس طرح صدقہ کے اخفار کی۔ قول باری ہے (اَلَّذِیْنَ یُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَھُمْ بِاللَّیْلِ وَالنَّھَارِ سِرًّا وَّعَلَانِیَةً فَلَھُمْ اَجْرُھُمْ عِنْدَ رَبِّھِمْ، جو لوگ اپنا مال رات اور دن میں چھپا کر اور علانیہ (اللہ کی راہ میں خرچ کرتے ہیں ان کے لیئے ان کے رب کے نزدیک اجر ہے)۔

اور یہ جائز ہے کہ قول باری (وَاِنْ تُخْفُوْھَا وَتُؤْتُوْھَا الْفُقَرَآءَ فَھُوَ خَیْرٌ لَّکُمْ) نفلی صدقہ کے متعلق ہو جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ یہ قول باری ان تمام صدقات کے متعلق ہو جنکی ادائیگی کی ذمہ داری صدقہ کرنے والوں پر ہو خواہ وہ نفلی صدقات ہوں یا صدقات واجبہ۔ اور وہ صدقات ان میں داخل نہ ہوں جن کی وصولی امام المسلمین کے ذمہ ہو۔

تاہم آیت کا عموم تمام صدقات کا متقاضی ہے کیونکہ "الصدقات" الف لام جنس کے لیئے ہے اس بنا پر یہ صدقہ کی تمام اقسام کو شامل ہے۔ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ تمام صدقات کا مصرف فقراء ہیں اور فقراء صرف فقر کی بنا پر ان کے مستحق ہیں کسی اور وجہ سے نہیں۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰکِیْنِ) میں صدقات کے جن مصارف کا ذکر فرمایا ہے ان کا استحقاق بھی فقر کی بناء پر ہے کسی اور وجہ سے نہیں۔ اصناف کا ذکر اس لیے ہوا ہے کہ ان تمام میں جو بات مشترک پائی جاتی ہے وہ فقر ہے۔ اور اسباب فقر ان سب کو عام ہے۔

البتہ ان مصارف میں سے مؤلفۃ القلوب اور عاملین زکوٰۃ صدقہ کو بطور صدقہ نہیں لیتے بلکہ امام المسلمین کے ہاتھوں میں یہ صدقات فقراء کے لیئے آتے ہیں پھر ان کو مؤلفۃ القلوب اور عاملین پر صدقہ کی بناء پر خرچ نہیں کیا جاتا بلکہ ان کے عمل کے عوض کے طور پر خرچ کیا جاتا ہے یا اہل اسلام سے ان کی ایذاء رسانی کو دور رکھنے یا انہیں اسلام کی طرف راغب کرنے کے لیئے خرچ کیا جاتا ہے۔

اس آیت سے ہمارے مخالفین نے یہ استدلال کیا ہے کہ صدقات کی تمام مدیں فقراء کو دینا

جائز ہے۔ امام المسلمین کو ان کی ادائیگی ضروری نہیں، نیز یہ کہ جب لوگ مویشیوں کی زکوٰۃ فقراء کو دے دیں تو پھر امام کا حق باقی نہیں رہتا کہ وہ ان سے اس کی وصولی کرے۔ کیونکہ قولِ باری ہے (وَاِنْ تُخْفُوْهَا وَتُؤْتُوْهَا الْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ) یہ آیت تمام صدقات کے لیئے عام ہے کیونکہ لفظ 'الصدقۃ' اسم جنس ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں ہمارے نزدیک کوئی ایسی دلالت موجود نہیں ہے جس سے ان مخالفین کا قول ثابت ہو جائے۔ اس لیے کہ آیت میں زیادہ سے زیادہ جو بات کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کرنے والے کے لیئے یہ طریقہ بہتر ہے۔ اس سے یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ وصولی کے سلسلے میں امام کا حق ساقط ہو گیا۔

نیز از خود ادائیگی کا بہتر ہونا وصولی کے سلسلے میں امام کے حق کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ از خود ادائیگی کر کے بہتر صورت حال حاصل کر لی جائے اور امام کو دوبارہ ادا کر کے اس خیر کو اور بڑھا لیا جائے۔ علاوہ ازیں ہم نے پہلے ذکر کر دیا ہے کہ بعض لوگوں کا قول ہے کہ زیر بحث آیت نفلی صدقہ کے متعلق ہے۔ صدقہ واجبہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

بعض اہلِ علم کا یہ قول ہے کہ اس بات پر گویا اجماع ہو گیا ہے کہ صدقہ واجبہ یعنی زکوٰۃ و عُشر وغیرہ کی اعلانیہ ادائیگی چھپا کر ادا کرنے سے افضل ہے۔ جیسا کہ فرض نمازوں کے متعلق فقہاء کا قول ہے۔ اسی بنا پر اہلِ اسلام کو حکم دیا گیا کہ وہ فرض نمازوں کے لیئے اذان دیں اقامت کہیں اور اعلانیہ جماعت کی صورت میں اس کی ادائیگی کریں۔ یہی حکم تمام فرض عبادتوں کا ہے تاکہ کسی زکوٰۃ یا نماز کی عدم ادائیگی کا الزام عائد نہ ہو سکے۔

ان حضرات کا قول ہے کہ درج بالا تشریح کی روشنی میں یہ ضروری ہے کہ قولِ باری (اِنْ تُخْفُوْهَا وَتُؤْتُوْهَا الْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ) کا تعلق نفلی صدقہ کے ساتھ ہو کیونکہ نفلی عبادات کی پس پردہ ادائیگی اعلانیہ ادائیگی سے افضل ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں ریاکاری کا کم سے کم شائبہ ہوتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے آپ نے فرمایا (سبعۃ یظلھم اللہ تحت ظل عرشہ احدھم رجل تصدق بصدقۃ لم تعلم شمالہ ما تصدقت بہ یمینہ، سات قسم کے لوگ ایسے ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ اپنے عرش کے سایے میں رکھے گا۔ ان میں سے

ایک وہ ہوگا جس نے اللہ کی راہ میں صدقہ دیا ہوگا لیکن اس قدر چھپا کر کہ بائیں ہاتھ کو بھی پتہ نہ چلا ہوگا کہ اس نے اپنے دائیں ہاتھ سے کیا دیا) یہ صورت صرف نفلی صدقہ کی ہے فرض کی نہیں۔

آیت سے نفلی صدقہ مراد ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنے مویشیوں کی زکوٰۃ نہ نکالی ہو اور اس کے پاس اس کی وصولی کے لیئے عامل یعنی سرکاری کارندہ آجائے تو اس صورت میں اس پر لازم ہوگا کہ وہ زکوٰۃ سرکاری کارندہ کے حوالے کردے۔ اس لیئے اس صورت میں زکوٰۃ کی اعلانیہ ادائیگی اس پر فرض ہو جائے گی۔ اس میں یہ دلیل پوشیدہ ہے کہ قولِ باری (وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ) سے مراد نفلی صدقہ ہے۔ واللہ اعلم بالصواب!

صدقہ کے مال میں سے مشرک کو کچھ دینا

قول باری ہے (لَیْسَ عَلَیْکَ ھُدٰاھُمْ وَلٰکِنَّ اللّٰہَ یَھْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ وَمَا تُنْفِقُوْا مِنْ خَیْرٍ فَلِاَنْفُسِکُمْ تمہارے ذمہ ان کی ہدایت نہیں ہے لیکن اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے اور خیرات میں جو مال تم خرچ کرتے ہو وہ تمہارے اپنے لیے بھلا ہے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس خطاب کے گزشتہ حصے اور اس کی ترتیب اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (لَیْسَ عَلَیْکَ ھُدٰاھُمْ) کا معنی غیر مسلموں کو صدقہ کا مال دینے میں آپ کے ذمہ ان کی ہدایت نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے خطاب کی ابتدا اس قول (اِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا ھِیَ) سے کی پھر اس پر اس قول (لَیْسَ عَلَیْکَ ھُدٰاھُمْ) کو عطف کیا۔

پھر اس کے بعد یہ ارشاد فرمایا (وَمَا تُنْفِقُوْا مِنْ خَیْرٍ فَلِاَنْفُسِکُمْ) یہ ساری ترتیب نیز ابتدائے خطاب اور صدقہ کے ذکر کا تاخر اس پر دلالت کرتے ہیں کہ اس سے مراد ان لوگوں کو صدقہ دینے کی اباحت ہے خواہ وہ دین اسلام پر نہ بھی ہوں۔ یہ بات سلف کی ایک جماعت سے مروی ہے۔

جعفر بن ابی المغیرہ سے مروی ہے کہ سعید بن جبیر نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ (لاتصدقوا الا علیٰ اَھْلِ دِیْنِکُمْ صرف اپنے دین اور مذہب والوں کو صدقہ دو) اس پر یہ آیت نازل ہوئی (لَیْسَ عَلَیْکَ ھُدٰاھُمْ)

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (تصدقوا علی اھل الادیان تم مختلف مذاہب والوں کو صدقہ دے سکتے ہو) حجاج نے سالم المکی سے، انھوں نے ابن الحنفیہ سے روایت کی ہے کہ لوگ مشرکین کو صدقہ دینا ناپسند کرتے تھے اس پر اللہ نے یہ آیت نازل کی (لَیْسَ عَلَیْکَ ھُدٰاھُمْ) اس کے بعد لوگ انھیں نفلی صدقہ دینے لگے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمیں نہیں معلوم کہ "پھر لوگ انھیں نفلی صدقہ دینے لگے" کس کا کلام ہے۔ اس میں یہ گنجائش ہے اس سے مراد زکوٰۃ اور مویشیوں کی صدقات واجب نہ ہوں بلکہ دوسرے صدقات مثلاً قسموں کے کفارے وغیرہ مراد ہوں۔ نیز درج بالا قول آیت کی تخصیص کو واجب نہیں کرتا کیونکہ ان کا یہ فعل وجوب کا مقتضی نہیں ہے لیکن انھیں یہ اختیار ہے کہ چاہیں تو غیر مسلموں کو صدقہ دے دیں اور چاہیں تو نہ دیں۔

اعمش نے جعفر بن ایاس سے، انھوں نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ بہت سے لوگ ایسے تھے جن کی بنوقریظہ اور بنونضیر کے ساتھ رشتہ داریاں تھیں وہ انھیں صدقات وخیرات دینے سے پرہیز کرتے تھے وہ چاہتے تھے کہ یہ لوگ پہلے مسلمان ہو جائیں پھر انھیں صدقات دیے جائیں۔

اس پر یہ آیت نازل ہوئی (لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِي مَنْ يَّشَاءُ) تا آخر آیت۔ ہشام بن عروہ نے اپنے والد عروہ سے، انھوں نے اپنی والدہ اسماء سے روایت کی کہ حضرت اسماءؓ نے فرمایا "میری والدہ قریش کے زمانے میں میرے پاس کچھ لینے کی غرض سے آئی، وہ ابھی مشرکہ تھی، میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسے کچھ دینے کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے اس کی اجازت دے دی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس معنی پر زیر بحث آیت کی دلالت کی نظیر وہ دلالت ہے جو اس قول باری (وَيُطْعِمُوْنَ الطَّعَامَ عَلٰى حُبِّهٖ مِسْكِيْنًا وَّيَتِيْمًا وَّاَسِيْرًا اور وہ اللہ کی محبت میں مسکین، یتیم اور قیدی کو کھانا کھلاتے ہیں) میں موجود ہے۔ حسن بصری سے مروی ہے کہ اس سے مراد وہ قیدی ہیں جو مشرکین میں سے گرفتار ہو کر آتے تھے۔ سعید بن جبیرؒ اور عطاء سے مروی ہے کہ اس سے مراد اہل قبلہ یعنی مسلمان و اہل کتاب اور مشرکین مراد ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے کہ پہلی بات زیادہ واضح ہے کیونکہ دارالاسلام میں مشرک کے علاوہ اور کوئی اسیر جنگ نہیں ہوتا۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (لَا يَنْهٰىكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَلَمْ يُخْرِجُوْكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَتُقْسِطُوْا اِلَيْهِمْ اللہ تعالیٰ تمھیں ان لوگوں سے نہیں روکتا جنھوں نے دین کے معاملے میں تمھارے ساتھ قتال نہیں کیا اور نہ ہی تمھیں تمھارے گھروں سے نکالا کہ تم ان کے ساتھ نیکی نہ کرو اور انصاف سے پیش نہ آؤ) اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ نیکی کرنے کو مباح قرار دیا خواہ وہ مشرکین ہی کیوں نہ ہوں بشرطیکہ

ہمارے ساتھ برسرپیکار نہ ہوں۔ اور صدقات بھی بِرّ یعنی نیکی کی ایک صورت ہے۔ اس بنا پر آیت انھیں صدقہ دینے کے جواز کا تقاضا کرتی ہے۔ گزشتہ آیات کے ظواہر کا تقاضا تو یہ ہے کہ تمام صدقات خواہ نفلی ہوں یا فرض، انھیں دیے جا سکتے ہیں۔ لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول (امرت ان آخذ الصدقة من اغنیاءکم وردھا فی فقراءکم مجھے یہ حکم ملا ہے کہ تمھارے مال داروں سے صدقات لے کر تمھارے فقراء کو دے دوں) کے ذریعے ہر قسم کی زکوٰۃ اور مویشیوں کے صدقات نیز صدقات کی ایسی مدّات جن کی وصولی امام المسلمین کی ذمہ داری ہے، آیات کے اس عمومی حکم سے خاص کر دی ہیں۔

اس سلسلے میں حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو آپ کا یہ حکم بھی موجود ہے (اعلمھم ان اللہ فرض علیھم حقا فی اموالھم یوخذ من اغنیاءھم ویرد علی فقراءھم اہل یمن کو بتا دو کہ اللہ نے ان کے اموال میں ایک حق فرض کر دیا ہے۔ یہ حق یعنی زکوٰۃ ان کے مال داروں سے لے کر ان کے فقراء کو لوٹا دیا جائے گا)

اس طرح ایسے صدقات جو امام المسلمین وصول کرتا ہے انھیں منجملہ صدقات سے خاص کر دیا گیا ہے۔ اسی بنا پر امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ ہر ایسا صدقہ جس کی وصولی امام کی ذمہ داری نہیں ہے اسے اہل ذمہ کو دے دینا جائز ہے لیکن جو صدقہ امام وصول کرتا ہو اس کا دینا جائز نہیں۔ امام ابوحنیفہ نے کفّارے کی مختلف صورتوں میں دی جانے والی رقمیں، صدقہ فطر اور نذر کی رقم اہل ذمہ کو دے دینا جائز قرار دیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مال کی زکوٰۃ کی وصولی امام کی ذمہ داری نہیں ہے لیکن اسے اہل ذمہ کو دینا بھی جائز نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مال کی زکوٰۃ کی وصولی دراصل امام المسلمین کی ذمہ داری ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ اپنے اپنے عہد میں اس کی وصولی کرتے تھے، لیکن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ جب خلیفہ بنے تو آپ نے لوگوں سے کہہ دیا کہ "یہ مہینہ تمھاری زکوٰۃ کی ادائیگی کا مہینہ ہے۔ اس لیے جس شخص پر قرض ہو وہ اپنا قرض ادا کر دے اور پھر باقی ماندہ مال کی زکوٰۃ نکال دے۔"

گویا آپ نے مال والوں کو زکوٰۃ کی ادائیگی کے سلسلے میں اپنا وکیل یا کارندہ مقرر کر دیا اور اس کی وصولی کے بارے میں امام المسلمین کے حق کو ساقط نہیں کیا۔ امام ابویوسف کا قول ہے کہ ہر قسم کا واجب صدقہ کافر کو دینا جائز نہیں۔ آپ نے واجب صدقہ کو زکوٰۃ پر قیاس کرتے ہوئے

یہ قول اختیار کیا۔

قول باری ہے (لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا ۗ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ۔ خاص طور پر مدد کے مستحق وہ تنگ دست لوگ ہیں جو اللہ کے کام میں ایسے گھر گئے ہیں کہ اپنی ذاتی کسب معاش کے لیے زمین میں کوئی دوڑ دھوپ نہیں کر سکتے۔ ان کی خودداری دیکھ کر ناواقف آدمی گمان کرتا ہے کہ یہ خوش حال ہیں۔ تم ان کے چہروں سے ان کی اندرونی حالت پہچان سکتے ہو۔ مگر وہ ایسے لوگ نہیں ہیں کہ لوگوں کے پیچھے پڑ کر کچھ مانگیں۔ ان کی اعانت میں جو کچھ مال تم خرچ کرو گے وہ اللہ سے پوشیدہ نہیں رہے گا) یعنی اللہ کو اس نفقہ کی خبر ہے جس کا ذکر شروع میں کیا گیا ہے اور اس سے مراد صدقہ ہے۔ مجاہد اور سدی سے مروی ہے کہ اس سے فقراء مہاجرین مراد ہیں۔

قول باری (أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ) کے متعلق ایک قول ہے کہ ان لوگوں نے اپنے آپ کو دشمن کفار کے خوف سے تجارت کرنے سے روکے رکھا ہے۔ قتادہ سے یہی روایت ہے کیونکہ احصار کا معنی اپنے آپ کو مرض یا ضرورت یا خوف کی بنا پر تصرف کرنے اور چلنے پھرنے سے روکے رکھنا ہے۔ اگر دشمن رکاوٹ بن جائے تو اس موقع پر کہا جاتا ہے "احصرہ" یعنی اس نے اسے روکے رکھا۔

قول باری (يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ) کا معنی — واللہ اعلم — وہ شخص ہے جو ان کی حالت سے ناواقف ہے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ ان لوگوں کی ظاہری ہیئت اور لباس مالداروں کی حالت کے مشابہ ہوتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ناواقف انھیں مالدار گمان نہ کرتا کیونکہ فقر اور تنگ دستی کی نشاندہی دو باتوں سے ہوتی ہے۔

ایک ظاہری خستگی اور بدحالی، اور دوسری اپنے آپ کو فقیر کہہ کر دست سوال دراز کرتا ناواقف انھیں مالدار اس لیے خیال کرتا ہے کہ اسے ان کی ظاہری ہیئت اور لباس کی عمدگی نظر آتی ہے جو عام طور پر خوش حالی کی علامت ہوتی ہے۔ آیت میں اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ جس شخص کے جسم پر اچھے اور قیمتی کپڑے ہوں اسے زکوٰۃ دے دینے میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں ایسے شخص کو بھی زکوٰۃ دینے کا حکم دیا ہے جس کی ظاہری حالت مالداروں کی حالت کے مشابہ ہو۔

آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ایک صحت مند اور تندرست انسان کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو زکوٰۃ کی رقم دینے کا حکم دیا تھا۔ یہ لوگ مہاجرین میں سے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مشرکین کے خلاف جنگوں میں بھی حصہ لیتے تھے، یہ لوگ نہ تو بیمار تھے اور نہ ہی بینائی سے معذور۔

قول باری ہے (تَعۡرِفُهُم بِسِيمَٰهُمۡ) "السیما" علامت کو کہتے ہیں۔ مجاہد کا قول ہے کہ اس سے مراد تخشع یعنی عاجزی ہے۔ سدی اور ربیع بن انس کا قول ہے کہ اس سے مراد تنگ دستی کی علامت ہے۔ قول باری ہے (سِيمَاهُمۡ فِي وُجُوهِهِم مِّنۡ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ۔ ان کی نشانی ان کے چہروں پر ہے جو سجدے کا نشان ہے) یعنی ان کی علامت۔ اس لیے جائز ہے کہ وہ علامت جس کا ذکر قول باری (تَعۡرِفُهُم بِسِيمَٰهُمۡ) میں ہے، اس سے مراد انسان کے چہرے پر نمایاں ہونے والی بدحالی اور دل کی پریشانی ہو اگرچہ ایسے انسانوں کا لباس اور ظاہری ہیئت عمدہ اور اچھی کیوں نہ ہو۔

یہ بھی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی ایسا نشان بتا دیا ہو جسے آپ ان کے اندر دیکھ کر ان کی تنگ دستی کا پتہ چلا لیتے تھے۔ اگرچہ ہمیں ان کی یہ تنگ دستی ان کے سوال اور ان کی خستہ حالی کو دیکھ کر ہی معلوم ہو سکتی ہے۔ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ ایک شخص کی ظاہری حالت اور علامت کو اس کی اندرونی حالت کا اندازہ لگانے میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔

ہمارے اصحاب نے اس کا اعتبار کیا ہے جبکہ دارالاسلام یا دارالحرب میں کوئی ایسی لاش ملے جس کے کفر یا اسلام کے متعلق کچھ معلوم نہ ہو تو لاش کی ظاہری علامتوں کو دیکھا جائے گا اگر اس کے جسم پر اہل کفر کی علامتیں ہوں مثلاً اس نے زنار پہن رکھے ہوں یا وہ غیر مختون ہو یا عیسائی راہبوں کی طرح اس نے بال بڑھا رکھے ہوں تو اس پر کافر ہونے کا حکم لگا کر مسلمانوں کے قبرستان میں دفن ہونے نہیں دیا جائے گا اور نہ ہی اس کا جنازہ پڑھا جائے گا۔

اگر اس میں اہل اسلام کی علامتیں ہوں تو نماز جنازہ اور تدفین کے سلسلے میں اس پر مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ اگر کسی قسم کی کوئی علامت نہ پائی جائے اور اس کی لاش اہل اسلام کے کسی شہر میں ملی ہو تو اسے مسلمان قرار دیا جائے گا اور اگر لاش دارالحرب میں ملی ہو تو اس پر کافر ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔

ہمارے اصحاب نے علامتوں کی موجودگی میں جائے وقوعہ کے مقابلے میں ان علامتوں کا اعتبار کیا ہے اور علامتیں نہ ہونے کی صورت میں جائے وقوعہ میں بسنے والوں کا اعتبار کیا ہے۔ ہمارے اصحاب نے لقیط (گرا پڑا بچہ جو کسی کے ہاتھ آجائے) کے معاملے میں بھی یہی طریق استدلال اختیار کیا ہے۔

اس کی بھی نظیر یہ قول باری ہے اِنْ کَانَ قَمِیْصُهٗ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكٰذِبِیْنَ وَاِنْ كَانَ قَمِیْصُهٗ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصّٰدِقِیْنَ اگر اس کی (یوسف علیہ السلام کی) قمیص آگے سے پھٹی ہو تو عورت سچی ہے اور یوسفؑ جھوٹوں میں سے ہیں اور اگر قمیص پیچھے سے پھٹی ہو تو عورت جھوٹی ہے اور یوسفؑ سچوں میں سے ہیں) یہاں نشان اور علامت کا اعتبار کیا گیا۔

اسی طرح یہ قول باری ہے (وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِیْ لَحْنِ الْقَوْلِ اور تم ضرور انھیں ان کے مضمون کلام سے پہچان لو گے) اسی طرح حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے ان کی قمیص کو خون میں لت پت کر کے اسے اپنی سچائی کی علامت بنا لی۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَجَآءُوْا عَلٰى قَمِیْصِهٖ بِدَمٍ كَذِبٍ وہ یوسف کی قمیص پر جھوٹا خون لگا کر لے آئے)

قول باری ہے (لَا یَسْـَٔلُوْنَ النَّاسَ اِلْحَافًا) یعنی ۔۔۔ واللہ اعلم ۔۔۔ پیچھے پڑ کر مانگنا کیونکہ الالحاف فی المسئلۃ کا معنی اصرار سے مانگنا ہے۔ آیت اصرار سے مانگنے کی کراہت پر دلالت کرتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے (لَا یَسْـَٔلُوْنَ النَّاسَ اِلْحَافًا) میں ان لوگوں سے اس کی نفی کر دی ہے کہ وہ پیچھے پڑ کر اور اصرار کر کے نہیں مانگتے لیکن ان سے اس کی نفی نہیں کی کہ وہ مطلقاً کسی سے مانگتے ہی نہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت کے مضمون اور خطاب کے مفہوم میں ایسی بات موجود ہے جو سوال کرنے کی بھی مطلقاً نفی کرتی ہے۔

وہ یہ قول باری ہے (یَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ اَغْنِیَآءَ مِنَ التَّعَفُّفِ) اگر یہ لوگ دست سوال دراز کرتے اگرچہ اصرار سے نہ بھی مانگتے تو کوئی شخص انھیں مالدار خیال نہ کرتا۔ اسی طرح قول باری (مِنَ التَّعَفُّفِ) کی بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے اس لیے کہ تعفف کا معنی قناعت اور ترک سوال ہے۔ اس لیے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی یہ صفت بیان کی ہے کہ وہ سرے سے کسی کے سامنے دست سوال دراز نہیں کرتے۔

تعفف ترکِ سوال کو کہتے ہیں اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے۔ (من استغنی اغناہ اللہ ومن استعف اعفہ اللہ، جو شخص لوگوں سے مستغنی رہے اللہ اسے مستغنی رکھے گا اور جو شخص دست سوال دراز کرنے سے بچے اللہ اسے بچائے گا)

جب پچھلی سطور میں ہماری بیان کردہ آیات کی دلالت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ تن بدن کے کپڑے زکوٰۃ لینے سے مانع نہیں ہوتے خواہ وہ کپڑے عمدہ ہی کیوں نہ ہوں تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ مکان، ساز و سامان، گھوڑا اور نوکر کا بھی یہی حکم ہو کیونکہ عام طور پر ایک انسان کو لباس کی طرح ان کی ضرورت رہتی ہے۔ جب ایک انسان کو ان چیزوں کی لازمی طور پر ضرورت ہوتی ہے تو وہ ان چیزوں کی وجہ سے مالدار نہیں کہلائے گا کیونکہ مالداری ضرورت سے زائد چیز کو کہتے ہیں۔

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ مال کی وہ کون سی مقدار ہے جس کی بنا پر ایک شخص مالدار ہو جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ جب ایک شخص کے پاس اس کے گھر، ساز و سامان، لباس، نوکر اور گھوڑے وغیرہ سے زائد دو سو درہم کی مقدار مال آ جائے تو اسے زکوٰۃ دینا حلال نہیں ہو گا۔ اگر یہ مقدار دو سو درہم سے کم ہو تو اسے زکوٰۃ دینا حلال ہو گا۔

ابن القاسم کی روایت میں امام مالک کا قول ہے کہ جب ایک شخص کے پاس چالیس درہم ہوں تو اسے زکوٰۃ دی جا سکتی ہے۔ دوسری روایت میں یہ قول ہے کہ چالیس درہم والے شخص کو زکوٰۃ نہیں دی جا سکتی۔ سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم ہوں اس کے لیے زکوٰۃ لینا حلال نہیں ہے۔

عبیداللہ بن الحسن کا قول ہے کہ جس شخص کے پاس اس قدر مال نہ ہو جس سے سال بھر کے لیے اس کے روٹی کپڑے کا بندوبست ہو سکے اسے صدقہ دیا جا سکتا ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر کسی انسان کو بقدر حاجت اتنی زکوٰۃ دے دی جائے جو اسے فقر کی حد سے نکال کر دولتمندی کی حد تک پہنچا دے تو ایسا کرنا درست ہو گا خواہ اس وجہ سے اس پر زکوٰۃ واجب ہو جائے یا نہ ہو۔

تاہم اس بارے میں یعنی امام شافعی کوئی حد مقرر نہیں کرتا۔ المزنی اور الربیع نے یہ بات امام شافعی سے نقل کی ہے۔ ان سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ جو شخص تندرست و توانا اور کسب معاش پر قادر ہو اسے زکوٰۃ دینا حلال نہیں ہے خواہ وہ فقیر ہی کیوں نہ ہو۔

ہم نے جو بات کہی ہے کہ کسی انسان کے پاس اگر اس کی ضروریات سے زائد دو سو درہم ہوں تو وہ غنی شمار ہوگا۔ اس کی صحت کی دلیل وہ حدیث ہے جسے عبدالحمید بن جعفر نے اپنے والد سے انھوں نے قبیلہ مزنیہ کے ایک شخص سے روایت کی ہے کہ اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خطبے میں یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (من استغنی اغناہ اللہ ومن استعف اعفہ اللہ ومن سأل الناس ولہ عدل خمس اواق سأل الحافا۔ جو شخص لوگوں سے مستغنی رہے اللہ تعالیٰ اسے مستغنی رکھے گا جو شخص سوال کرنے سے بچے اللہ تعالیٰ اسے بچائے گا اور جو شخص پانچ اوقیہ یعنی دو سو درہم کی مقدار مال ہوتے ہوئے بھی لوگوں کے سامنے دستِ سوال دراز کرے تو اللہ کے نزدیک وہ پیچھے پڑ کر مانگنے والا قرار پائے گا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے اس مقدار کا بیان ہونا اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ وہی مقدار ہے جس کی موجودگی میں وہ فقر کی حد سے نکل کر غنا کی حد تک پہنچ جاتا ہے اور اس کے لیے سوال کرنا حرام ہو جاتا ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے کہ (امرت ان آخذ الصدقۃ من اغنیاءکم فاردھا علی فقراءکم مجھے حکم ملا ہے کہ تمھارے مالداروں سے صدقہ لے کر تمھارے فقراء پر لوٹا دوں)

پھر آپ نے فرمایا (فی مائتی درہم خمسۃ دراھم ولیس فیما دونھا شئی دو سو درہم پر پانچ درہم زکوٰۃ ہے اور اس سے کم پر کوئی زکوٰۃ نہیں) آپ نے مالداروں کی حد دو سو درہم مقرر کر دی اس لیے اس کا ہی اعتبار واجب ہو گیا کسی اور مقدار کا نہیں۔

اس کی دلالت اس پر بھی ہو رہی ہے کہ جو شخص اس مقدار کا مالک نہیں ہوگا اسے زکوٰۃ دی جا سکے گی۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو دو گروہ بنا دیے۔ مال دار اور تنگ دست۔ مال دار اسے قرار دیا جو اس مقدار کا مالک ہو اور اس سے زکوٰۃ کی وصولی کا حکم دیا اور فقیر اس شخص کو قرار دیا جو اس مقدار کا مالک نہ ہو اور اس پر زکوٰۃ لوٹانے کا حکم دیا۔

ابو کبشہ سلولی نے سہل بن الحنظلیہ سے روایت کی ہے کہ "میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (من سأل الناس عن ظھر غنی فانما یستکثر جمر جھنم جو شخص مال داری کی حیثیت بنا ہی کے باوجود لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلائے گا وہ صرف جہنم کے انگارے جمع کرے گا)۔

میں نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! مالداری کی پشت پناہی کیا ہے؟ آپ نے فرمایا (ان یعلم ان عند اهله مایغدیهم ویعشیهم وہ یہ ہے کہ اس شخص کو یہ معلوم ہو کہ اس کے خاندان کے پاس اتنا مال ہے جس کے ذریعے وہ انھیں صبح اور کا کھانا مہیا کر سکتا ہے)

زید بن اسلم نے عطاء بن یسار سے، انھوں نے بنو اسد کے ایک شخص سے روایت کی ہے کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپ کو ایک شخص سے یہ فرماتے ہوئے سنا (من سأل منکم وعنده اوقیة او عدلها فقد سأل الحافا. تم میں سے جس شخص نے دست سوال دراز کیا جبکہ اس کے پاس ایک اوقیہ یا اس کے برابر مال ہو تو وہ عنداللہ پیچھے لگ کر مانگنے والا قرار پائے گا) اس وقت ایک اوقیہ چالیس درہم کا ہوتا تھا۔

محمد بن عبدالرحمٰن بن یزید نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لایسئل عبد مسألة وله ما یغنیه الاجاءت شیئًا او کدوحا او خدوشا فی وجهه، جو شخص بھی دستِ سوال دراز کرے گا جبکہ اس کے پاس اس قدر مال ہو جس سے اس کا کام چل سکتا ہو تو اس کا یہ ہاتھ پھیلانا اس کے چہرے کی بدنمائی یا زخموں یا خراشوں کی صورت اختیار کر لے گا)

آپ سے پوچھا گیا کہ وہ کون سی مقدار ہے جس سے اس کا کام چل سکتا ہے۔ آپ نے فرمایا: "پچاس درہم یا اس کے برابر سونا" یہ روایت سوال کرنے کی کراہت کے بارے میں وارد ہوئی ہے اس میں یہ دلالت موجود نہیں ہے کہ ایسے شخص کو صدقہ دینا حرام ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس شخص کے لیے ترکِ سوال کو مستحب اور پسندیدہ سمجھتے تھے جو اس قدر مال کا مالک ہو جس سے اس کے لیے صبح یا شام کے کھانے کا انتظام ہو سکتا ہو۔ کیونکہ اس وقت ایسے بھی فقراء مسلمین اور اصحاب صُفّہ موجود تھے جن کے پاس نہ صبح کے کھانے کا انتظام ہوتا اور نہ ہی شام کے۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے لیے یہ پسند کیا جو اس مقدار کا مالک ہو تاکہ اتنی مقدار پر بھی اقتصار کرے اور ترکِ سوال کے ذریعے اپنا دامن پاک رکھے تاکہ یہی مال ان لوگوں تک پہنچ سکے جو اس سے زیادہ ضرورت مند ہوں۔

ترکِ سوال کی یہ ترغیب اس بنا پر نہیں تھی کہ ایسے شخص کے لیے سوال کرنا حرام تھا۔ جب تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ صدقہ کو کسی کے لیے مباح کر دینے کی صورت ہے وہ ضرورت کے مردار کھا لینے کی صورت سے مختلف ہے کیونکہ مردار اسی وقت حلال ہوتا ہے جب کسی کو اپنی جان

کا خطرہ لاحق ہو جائے جبکہ صدقہ کے متعلق امت کا اجماع ہے کہ ضرورت مند کے لیے حلال ہوتا ہے اسے اپنی جان کا خطرہ لاحق تو نہیں ہوتا لیکن وہ تہی دست ضرور ہوتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے فقر کو صدقہ کی اباحت کا سبب قرار دیا جائے۔ نیز ان تمام روایات میں ان کے حکموں بر عمل کے لحاظ سے اختلاف ہے۔ پھر یہ روایتیں بھی آپس میں ایک دوسری سے مختلف ہیں اور دوسری طرف سب کا اس روایت پر عمل پیرا ہونے پر اتفاق ہے جو ہم نے بیان کی ہے اور جس کی غنی کی حد دو سو درہم بیان کی گئی ہے۔

اس لیے ضروری ہے کہ ہماری بیان کردہ روایت کا حکم ثابت رہے اور رہا باقی ماندہ دوسری روایتوں کو اس پر محمول کیا جائے کہ یا تو یہ سوال کی کراہت کے بیان کے لیے ہیں اور یا یہ ہماری بیان کردہ روایت کی وجہ سے منسوخ ہو چکی ہیں۔ اگر ان سے مراد تحریم صدقہ ہو۔

ربوٰ کا بیان

قول باری ہے (اَلَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا يَقُوْمُوْنَ اِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِيْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ ۔ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ۔ جو لوگ سود کھاتے ہیں ان کا حال اس شخص کا سا ہوتا ہے جسے شیطان نے چھو کر باؤلا کر دیا ہو ۔ اور اس حالت میں ان کے مبتلا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ تجارت بھی تو آخر سود ہی جیسی چیز ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے تجارت کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ربوٰ کے معنی زیادتی اور اضافے کے ہیں ۔ اسی سے لفظ الرابیۃ ہے جس کے معنی ابھری ہوئی زمین کے ہیں کیونکہ اپنے ارد گرد کی زمین کے مقابلے میں زیادہ ابھری ہوئی ہوتی ہے ۔ اسی سے الربوۃ بھی ہے جس کے معنی ٹیلے کے ہیں ۔ اسی سے یہ محاورہ بھی ہے "اربی فلان علی فلان فی القول او الفعل (فلاں شخص فلاں سے قول یا فعل میں بڑھ گیا)

شرعی لحاظ سے یہ لفظ کئی معانی پر محمول ہوتا ہے جس کے لیے لغت میں یہ اسم موضوع نہیں تھا ۔ اس پر حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نسأ یعنی ادھار کو ربوٰ قرار دیا ۔ آپ کا قول ہے (انما الربوٰ فی النسیئۃ ربوٰ ادھار میں ہوتا ہے)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے :" ربوٰ کے کئی دروازے یعنی صورتیں ہیں جو پوشیدہ نہیں ہیں ۔ ان میں سے ایک صورت جانور کی بیع سلم ہے " ۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول بھی ہے کہ :" ربوٰ کی آیت قرآن کی ان آیتوں میں سے ہے جو آخر میں نازل ہوئیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کی وضاحت کرنے سے پہلے اس دنیا سے رخصت ہو گئے اس لیے ربوٰ اور ریبۃ یعنی شک والی بات کو ترک کر دو " ۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ لفظ ربوٰ ایک اسم شرعی بن گیا ورنہ اگر یہ اپنے اصلی معنی پر

برقرار رہتا تو حضرت عمرؓ سے اس کا معنی مخفی نہ ہوتا۔ جبکہ آپ اہل زبان تھے اور لغوی لحاظ سے اسموں کے معانی سے واقف تھے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اہل عرب سونے کے بدلے سونا اور چاندی کے بدلے چاندی کی ادھار خرید و فروخت کو ربوٰ نہیں سمجھتے تھے جبکہ شریعت میں یہ چیز ربوٰ ہے۔

ہمارے اس بیان سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ربوٰ کا شمار بھی ان اسماء میں ہوگیا جو مجمل تھے اور انہیں بیان کی ضرورت تھی۔ اس قسم کے اسماء وہ ہیں جو لغت سے شرع کی طرف منتقل کیے گئے تھے اور ان کا اطلاق ایسے معانی پر ہوتا تھا جن کے لیے یہ اسماء لغوی لحاظ سے موضوع نہیں تھے۔ مثلاً صلوٰۃ، صوم، زکوٰۃ۔

اس لیے اس لفظ ربوٰ کو بیان کی ضرورت ہے اور عقود کی کسی صورت کی تحریم کے لیے اس لفظ کے عموم سے استدلال درست نہیں ہے۔ صرف ان صورتوں کی تحریم کے لیے اس سے استدلال کیا جا سکتا ہے جہاں یہ دلالت قائم ہو جائے کہ شرع میں یہ صورت اس لفظ کا مسمّٰی اور مدلول بن رہی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سی آیتوں میں اللہ کی مراد کی نص اور توقیف یعنی الفاظ اور بیان کی صورت میں وضاحت فرمائی ہے اور بعض مقامات پر دلیل کے طور پر بیان کی ہے اس لیے اہل علم توقیف اور استدلال کے ذریعے اللہ کی مراد معلوم کرنے میں ناکام نہیں رہے۔

اہل عرب کے ہاں ربوٰ کا جو مفہوم تھا اور جس پر وہ آپس کی لین دین میں عمل پیرا ہوتے تھے یہ تھا کہ درہم و دینار قرض لیے جائیں۔ قرض کی ایک مدت ہو اور مدت گزرنے پر لی ہوئی رقم کچھ اضافے کے ساتھ واپس کر دی جائے۔ اس اضافے کا فیصلہ باہمی رضامندی سے ہوتا تھا۔

ان کے ہاں بیع بالنقد یعنی سونا چاندی کی سونا چاندی کے بدلے اور ایک ہی جنس میں تفاضل یعنی کمی بیشی کی صورت کے ساتھ خرید و فروخت معروف و مروج نہیں تھی۔ ان کے ہاں ربوٰ کی جو صورت معروف و مروج تھی وہ قرض کی لین دین کی شکل میں پائی جاتی تھی۔

اسی لیے ارشاد باری ہے (وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبًا لِيَرْبُوَا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ، اور جو چیز تم اس غرض سے دو گے کہ لوگوں کے مال میں پہنچ کر زیادہ ہو جائے وہ اللہ کے پاس نہیں بڑھتی) اللہ نے یہ بتایا کہ قرض میں جس زیادتی کی شرط لگا دی جاتی ہے وہ اس قرض لیے ہوئے مال میں ربوٰ ہے کیونکہ قرض دینے والے کی طرف سے اس کے مقابلے میں کوئی عوض یا مالی نہیں ہوتا۔

ارشاد باری ہے (لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً، اے ایمان والو! یہ بڑھتا اور

بڑھا کر کھانا سود کھانا چھوڑ دو)

اس میں اس حالت کی نشاندہی کی گئی ہے جس کے ضمن میں یہ خطاب وارد ہوا یعنی کئی گنا اضافے کی شرط۔ اللہ تعالیٰ نے اس ربٰو یعنی سود کو باطل قرار دیا جو ان لوگوں کے ہاں مروج و متعارف تھا۔ اس کے ساتھ ہی خرید و فروخت کی اور کئی صورتوں کو بھی باطل قرار دے کر انہیں ربٰو یعنی سود کا نام دیا۔ اس بنا پر قول باری (وَحَرَّمَ الرِّبٰوا) ان تمام صورتوں کی تحریم پر مشتمل ہے کیونکہ شریعت میں ان تمام صورتوں پر لفظ ربٰو کا اطلاق ہوتا ہے تاہم عربوں کے ہاں سودی لین دین کی صرف وہی صورت تھی جس کا ہم نے ذکر کیا ہے یعنی ایک مقررہ مدت تک کسی کو قرض دینا اور اس میں زیادتی اور اضافے کی شرط لگا دینا شریعت میں ربٰو کے اسم کا اطلاق کئی معانی پر ہوتا ہے۔

اول تو وہ ہے جس پر زمانۂ جاہلیت میں لوگوں کا تعامل تھا۔ دوم مکیل اور موزون کے تحت آنے والی اشیاء میں سے کسی ایک جنس میں تفاضل یعنی کمی بیشی کے ساتھ خرید و فروخت جیسا کہ ہمارے اصحاب کا قول ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ جنس کی یکسانیت کے ساتھ یہ اعتبار کیا جائے گا کہ وہ چیز اشیائے خوردنی میں سے ہو اور اس کا ذخیرہ کر لیا جاتا ہو۔

امام شافعی جنس کے ساتھ اکل یعنی اشیائے خوردنی ہونے کا اعتبار کرتے ہیں۔ گویا تمام کے نزدیک جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں، تفاضل کی تحریم کے حکم کے سلسلے میں جنس کا اعتبار کیا گیا ہے۔ سوم نساء یعنی ادھار۔ اس کی کئی صورتیں ہیں۔ اول جنس ایک ہو۔ اس صورت میں ادھار بیع جائز نہیں ہوگی۔ خواہ فروخت ہونے والی چیز اور ثمن کا تعلق مکیل یا موزون یا کسی اور سے ہو۔

اس لیے ہمارے نزدیک مرو کا بنا ہوا کپڑا مرو کے بنے ہوئے کپڑے کے بدلے ادھار فروخت نہیں ہو سکتا کیونکہ جنس کی یکسانیت موجود ہے۔ دوم اس معنی کا وجود جس کے ساتھ تحریم تفاضل کی شرط میں جنس کو بھی ملا دیا گیا ہے۔ یہ مکیل اور موزون کے تحت آنے والی اشیاء ہیں جو اثمان یعنی درہم و دینار کے علاوہ ہوتی ہیں۔

اس لیے اگر کسی نے گندم چنے کے بدلے ادھار فروخت کی تو یہ بیع جائز نہیں ہوگی کیونکہ اس میں کیل موجود ہے۔ اگر کسی نے لوہا، پیتل کے بدلے ادھار فروخت کیا تو یہ بیع بھی جائز نہیں ہوگی کیونکہ اس میں وزن موجود ہے۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

جانوروں میں بیع سلم شرعی ربٰو کی ایک صورت ہے

حضرت عمرؓ کا قول ہے "ربٰو کی کئی صورتیں ہیں جو پوشیدہ نہیں ہیں ان میں سے ایک صورت رسن (حیوان میں بیع سلم ہے" عربوں کے ہاں یہ صورت ربٰو کی صورت نہیں سمجھی جاتی تھی۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ نے یہ بات توقیفی طور پر کہی ہے یعنی آپ نے شریعت کی طرف سے اس بارے میں رہنمائی کی بنا پر یہ فرمایا ہے۔ کیونکہ شریعت میں ربٰو کے اسم کا اطلاق جن صورتوں پر کیا جاتا ہے وہ تفاضل اور نسائیعنی ادھار کی صورتیں ہیں جن کی اپنی اپنی شرطیں ہیں جو فقہائ کے ہاں معلوم و متقرر ہیں۔

اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے (الحنطة بالحنطة مثلا بمثل یداً بیدٍ والفضل ربا والشعیر بالشعیر مثلاً بمثل یداً بیدٍ والفضل ربا۔ گندم کے بدلے گندم برابر برابر ہاتھوں ہاتھ اور زیادتی سود ہے۔ جَو کے بدلے جَو برابر برابر ہاتھوں ہاتھ۔ اگر زائد ہو تو یہ سود ہوگا)

آپ نے اسی ضمن میں تمر یعنی خرما، نمک، سونے اور چاندی کا بھی ذکر فرمایا اور مکیل وموزون سے تعلق رکھنے والی اشیاء کی ایک جنس کے اندر بیع وشراء میں زیادتی کو سود قرار دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زید کی حدیث میں جسے عبدالرحمٰن بن عباس نے ان سے روایت کی ہے فرمایا (انما الربا فی النسیئة۔ ادھار میں سود ہوتا ہے) اور بعض روایت میں یہ الفاظ ہیں (لا ربا الا فی النسیئة۔ سود تو صرف ادھار میں ہوتا ہے)

اس سے یہ ثابت ہوگیا کہ شریعت میں اسم ربٰو کا اطلاق کبھی تفاضل پر ہوتا ہے اور کبھی ادھار پر۔ حضرت ابن عباسؓ فرمایا کرتے تھے کہ "سود صرف ادھار میں ہوتا ہے"۔ آپ سونے کے بدلے سونے اور چاندی کے بدلے چاندی کی متفاضل بیع کو جائز قرار دیتے تھے اور اس بارے میں حضرت اسامہ بن زید

کی حدیث کو اپنا مسلک قرار دیتے تھے۔

لیکن جب تواتر کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے چھ اصناف میں متفاضل بیع کی تحریم کی روایتیں آپ تک پہنچیں تو آپ نے اپنے درج بالا قول سے رجوع کر لیا۔ جابر بن زید کا قول ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے بیع صرف یعنی سونا چاندی کی بیع اور متعہ کے بارے میں اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا۔

حضرت اسامہ بن زید کی روایت کردہ حدیث کا مفہوم تو صرف یہ ہے کہ ادھار دو جنسوں میں ہوتا ہے جیسا کہ حضرت عبادہ بن الصامت اور کچھ دوسرے صحابہ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل یداً بید) پھر آپ نے چھ اصناف کا ذکر کیا اور فرمایا (بیعوا الحنطة بالشعیر کیف شئتم یداً بید)۔ جو کے بدلے گندم فروخت کرو جس طرح چاہو لیکن ہاتھوں ہاتھ ہو)

بعض روایت میں یہ الفاظ ہیں (واذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم یداً بید، جب نوع مختلف ہو تو پھر جس طرح چاہو ہاتھوں ہاتھ فروخت کرو) آپ نے مکیل اور موزون کی دو جنسوں میں ادھار کی ممانعت کر دی اور تفاضل کو مباح کر دیا۔ حضرت اسامہ کی حدیث اسی معنی پر محمول ہے۔

آیت میں جو سود مراد ہے اس کی ایک صورت ایک ایسی چیز کی خریداری ہے جسے پہلے فروخت کر دیا گیا ہو اور قیمت وصول کرنے سے پہلے اسے قیمت فروخت سے کم قیمت پر خرید لیا جائے اس قسم کے سودے کے سود ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جسے یونس بن اسحاق نے اپنے والد سے اور انھوں نے ابوالعالیہ سے نقل کیا ہے۔

ابوالعالیہ کہتے ہیں کہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس تھا، ایک عورت نے ان سے کہا کہ میں نے اپنی ایک لونڈی آٹھ سو درہم میں زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کو فروخت کر دی اور قیمت کی وصولی کی مدت انھیں بیت المال سے ملنے والے وظیفہ تک مقرر کر دی۔ زید رضی اللہ عنہ نے یہ لونڈی فروخت کرنے کا ارادہ ظاہر کیا تو میں نے اس سے یہ لونڈی چھ سو درہم میں خرید لی، یہ سن کر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس عورت سے کہا تم نے بہت بری خرید و فروخت کی۔

میری طرف سے زید بن ارقم کو یہ پیغام پہنچا دو کہ اگر انھوں نے توبہ نہ کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں ان کا سارا جہاد فی سبیل اللہ باطل ہو جائے گا۔ یہ سن کر عورت کہنے لگی

ام المومنین، آپ کا کیا خیال ہے اگر میں صرف میں اپنا رأس المال لے لوں، اس پر حضرت عائشہؓ نے یہ آیت پڑھی (فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ ۔پس جس شخص کو اس کے رب کی طرف سے یہ نصیحت پہنچے اور آئندہ کے لیے وہ سود خواری سے باز آ جائے تو جو کچھ وہ پہلے کھا چکا سو کھا چکا اس کا معاملہ اب اللہ کے حوالے ہے)۔

اس عورت کی بات سن کر حضرت عائشہؓ کا سود کی یہ آیت تلاوت کرنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ کے نزدیک یہ سودا سود تھا۔ اسے سود قرار دینا توقیف کے سوا اور کسی ذریعے سے نہیں ہو سکتا تھا۔ عبداللہ بن المبارک نے حکیم بن زریق سے اور انھوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ میں نے سعید بن المسیب سے ایک شخص کے متعلق مسئلہ پوچھا جس نے ایک شخص کے ہاتھوں کوئی خوردنی شے فروخت کی اور قیمت کی وصولی کے لیے ایک مدت مقرر کر دی۔ خریدار نے وہی خوردنی شے اسی فروخت کنندہ کے ہاتھ نقد قیمت کے بدلے فروخت کرنے کا ارادہ ظاہر کیا، آیا یہ درست ہے یا نہیں۔

سعید بن المسیب نے فرمایا کہ یہ سود ہے۔ اس سودے میں یہ بات تو ظاہر ہے کہ خریدار نے وہ چیز قیمت فروخت سے کم قیمت پر فروخت کرنا چاہا ہو گا ورنہ اگر وہ قیمت فروخت یا اس سے زائد قیمت پر اسے فروخت کرنا چاہتا تو اس کے جواز میں کسی کو اختلاف نہ ہوتا۔

غرض سعید بن المسیب نے اس سودے کو سود قرار دے دیا۔ ایسے سودے کی ممانعت حضرت ابن عباسؓ، قاسم بن محمد، مجاہد، ابراہیم نخعی اور شعبی سے بھی مروی ہے۔ حسن بصری، ابن سیرین اور کچھ دوسرے تابعین سے مروی ہے کہ اگر وہ شخص اس چیز کو نقد قیمت پر فروخت کر دے تو اس کے لیے اسے خرید لینا جائز ہے۔ لیکن اگر اس نے ادھار فروخت کی ہو تو وہ اسے قیمت فروخت سے کم قیمت پر اس وقت تک نہیں خرید سکتا جب تک کہ قیمت کی ادائیگی کا وقت نہ آ جائے۔

حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ اگر کوئی شخص ایک چیز فروخت کرے اور پھر قیمت فروخت سے کم قیمت پر اسے خرید لے تو یہ جائز ہو گا۔ لیکن اس روایت میں قیمت کی وصولی کا ذکر نہیں ہے اس لیے یہ جائز ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی مراد یہ ہو کہ وہ اس وقت ایسا کر سکتا ہے جب وہ ثمن یعنی فروخت شدہ چیز کی قیمت وصول کر چکا ہو۔

بہرحال حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور سعید بن المسیب کے قول سے ایسے سودے کا

سود ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ ان دونوں نے اس سودے کو صرف توقیف کے ذریعے ہی سود قرار دیا کیونکہ لغوی لحاظ سے اس سودے پر سود کا اطلاق غیر معروف ہے۔ اس لیے اسے سود کا نام دینا صرف شرعی طریقے سے ممکن ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ شریعت میں استعمال ہونے والے اسماء سب کے سب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے توقیفی ہوتے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

دَین کے بدلے دَین بھی سُود کی ایک صورت ہے

موسیٰ بن عبیدہ نے عبداللہ بن دینار سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے یہ روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ادھار کے بدلے ادھار سے منع فرمایا ہے۔ بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں کہ آپ نے دَین کے بدلے دین سے منع فرمایا۔ دونوں کا معنی ایک ہے۔ اسامہ بن زید کی حدیث میں آپ کے الفاظ یہ ہیں (انما الربوا فی النسیئة۔ سود تو ادھار میں ہوتا ہے) البتہ اسے دَین کے بدلے دَین والے عقد پر منطبق کیا جاتا ہے۔ اور یہ کہ جب تک سودے کی مجلس باقی ہے اس وقت تک طرفین کو چھوٹ ہے۔

کیونکہ مجلس ختم ہونے تک اس کی گنجائش ہے کہ سودے میں اگرچہ نہ فروخت ہونے والی چیز موجود ہے اور نہ اس کی قیمت یعنی ادھار ہی تاہم سودا کرنے والا مثلاً ایک کُر (ایک پیمانہ جس سے گندم ماپ کر دی جاتی ہے) گندم کی قیمت کے طور پر فروخت کنندہ کو درہم ادا کر دے۔ لیکن اگر یہ دونوں مجلس ختم کر دیں اور فروخت کنندہ نے قیمت نہ وصول کی ہو تو یہ سودا باطل ہو جائے گا۔

اسی طرح ادھار کی صورت میں دینار کے بدلے درہم فروخت کرنا جائز ہے لیکن اگر طرفین قیمت اور مبیع کی وصولی سے پہلے علیحدہ ہو جائیں تو یہ سودا باطل ہو جائے گا۔

سود کی چند صورتیں جن کی تحریم پر آیت مشتمل ہے

ایک شخص پر ہزار درہم قرض ہوتا ہے جس کی ادائیگی کے لیے مدت مقرر ہوتی ہے۔ پھر وہ شخص قرضخواہ کے ساتھ فوری ادائیگی کی بنیاد پر پانچ سو پر تصفیہ کر لیتا ہے تو یہ جائز نہیں ہے۔ سفیان نے حمید سے، انھوں نے میسرہ سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ سے پوچھا کہ فرض کریں کسی کے ذمہ میرا قرض ہو اور ادائیگی کی مدت مقرر ہو۔ پھر میں اس سے کہوں کہ اگر تم مجھے فوری ادائیگی کر دوگے تو میں رقم میں کمی کر دوں گا آیا یہ درست ہے یا نہیں؟

حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا یہ سود ہے۔ حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی اس کی ممانعت منقول ہے۔ سعید بن جبیر، شعبی اور حکم کا بھی یہی قول ہے اور یہی ہمارے اصحاب اور عام فقہاء کا مسلک ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔

اس قول کے بطلان پر دو باتیں دلالت کرتی ہیں۔ اول یہ کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس صورت کو سود کا نام دیا اور ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ شریعت میں استعمال ہونے والے اسماء توقیفی ہوتے ہیں۔ دوم یہ کہ یہ بات واضح ہے کہ زمانۂ جاہلیت کا سود مؤجل قرض ہوتا تھا جس میں زیادتی کی شرط لگا دی جاتی تھی اور یہ زیادتی اس دی ہوئی مدت کے بدلے میں ہوتی تھی۔

اللہ تعالیٰ نے اسے باطل کر کے حرام قرار دے دیا اور فرمایا (وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ۔ اور اگر تم توبہ کر لو تو تمھیں تمھارا رأس المال یعنی اصل زر مل جائے گا) نیز فرمایا (وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا۔ جو کچھ تمھارا سود لوگوں پر باقی رہ گیا ہے اسے چھوڑ دو)

اس آیت میں مدت کے بدلے میں عوض لینے کی ممانعت ہے۔ اب اگر ایک شخص پر ہزار درہم مؤجل قرض کے طور پر ہیں اور قرض خواہ فوری ادائیگی کی بنیاد پر اس رقم میں کمی کر دیتا ہے

تو وہ حقیقت میں یہ کمی مدت کی کمی کے مقابلہ میں کرتا ہے اور یہی سود کا معنی ہے جس کی تحریم اللہ تعالیٰ کی طرف سے منصوص ہے۔

اسی لیے اس صورت کے عدم جواز میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کسی پر ایک ہزار درہم قرض ہوں اور ادائیگی بھی معجل یعنی فوری ہو پھر وہ شخص قرض خواہ سے کہے کہ مجھے مہلت دے دو میں ایک سو زائد درہم تمہیں واپس کر دوں گا۔ کیونکہ یہ زائد سو درہم مدت اور مہلت کے عوض میں ہیں۔

اسی طرح قرض کی رقم میں کمی بھی زیادتی کے معنی میں ہے کیونکہ اس کمی کو اجل یعنی مدت کا معاوضہ بنا یا گیا ہے۔ یہ ہے وہ بنیاد جس کی بنا پر آجال کے ابدال کا لینا ممنوع ہے یعنی اجل اور مدت کے عوض اور بدل کے طور پر کوئی رقم لے لی جائے یا چھوڑ دی جائے۔

اسی لیے امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اگر کسی نے درزی کو قمیض سینے کے لیے دیتے ہوئے کہا کہ اگر تو اسے آج سی دے تو تجھے ایک درہم ملے گا اور اگر کل سی دے گا تو آدھا درہم ملے گا اس کی دوسری شرط باطل ہوگی۔ اگر وہ کل سی کر دے گا تو اسے ایک ہی درہم ملے گا۔

یہ شرط اس لیے باطل ہے کہ اس نے اجرت میں کمی مدت کے مقابلے میں کی ہے۔ جبکہ ان دونوں وقتوں میں خیاطی کا یہ کام ایک ہی انداز اور صفت سے ہوتا اس لیے یہ شرط جائز نہیں ہوگی۔ کیونکہ یہ وہ صورت ہے جو مدت کی بنا پر سودے میں اختیار کی جاتی تھی جس کے عدم جواز پر ہم سابقہ سطور میں پوری وضاحت کر آئے ہیں۔

سلف میں سے جن حضرات نے اس صورت کے جواز کا قول اختیار کیا ہے کہ تو مجھے فوری ادائیگی کر دے میں قرض کی رقم میں کمی کر دوں گا تو ہو سکتا ہے کہ ان کے ہاں یہ جواز اس وقت ہوگا جب قرض خواہ قرض دیتے وقت اسے شرط نہ بنائے۔ اور وہ اس طرح کہ قرض کی رقم میں بلا شرط کمی کر دے اور قرضدار بلا شرط باقی رقم کی فوری ادائیگی کر دے۔

ہم نے دلیل کے ساتھ پہلے ذکر کر دیا ہے کہ تفاضل کبھی سود ہوتا ہے جس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے چھ اصناف یعنی اجناس کے متعلق مروی ہے اور ادھار کبھی بیع میں سود بن جاتا ہے۔

اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (واذا اختلف المتوعان فبیعوا کیف شئتم یدا بید۔ اور جب نوع مختلف ہوں تو پھر جس طرح چاہو انہیں دست بدست فروخت کرو) اسی طرح آپ کا ارشاد ہے (انما الربا فی النسیئۃ۔ سود تو ادھار

میں ہوتا ہے) حیوان میں بیع سلم بھی کبھی سود ہو جاتا ہے۔

اس کی بنیاد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی درج بالا دونوں حدیثیں ہیں نیز حضرت عمرؓ نے حیوان میں بیع سلم کو سود کا نام دیا۔ اسی طرح ایک فروخت شدہ چیز کی قیمت کی وصولی سے پہلے قیمت فروخت سے کم قیمت پر خرید لینا بھی سود ہے۔ اسی طرح فوری ادائیگی کی شرط پر قرض کی رقم میں کمی کر دینا بھی سود ہے ان کی وجوہات ہم درج بالا سطور میں بیان کر آئے ہیں۔

فقہاء کا ان چھ اصناف میں تفاضل کی تحریم پر اتفاق ہے جن کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کئی طرق سے احادیث منقول ہیں۔ ان کے راویوں کی کثرت اور فقہاء کا ان پر عمل پیرا ہونے کی بناء پر ہمارے نزدیک ان احادیث کو درجۂ تواتر حاصل ہے۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ ان چھ اصناف کے متعلق نص کے مضمون میں وہ علت موجود ہے جس کے ساتھ تحریم کے حکم کا تعلق ہے اور جس کا دوسری اشیاء میں بھی اعتبار کرنا واجب ہے۔ جنس کی یکسانیت کو بطور علت ماننے میں فقہاء اتفاق کرتے ہیں لیکن پھر ان میں جو اختلاف رائے ہے اس پر ہم نے اس باب کے گزشتہ سطور میں روشنی ڈالی ہے اور اس پر بھی روشنی ڈالی ہے کہ تفاضل کی تحریم کا حکم صرف ان چھ اصناف میں منحصر نہیں ہے۔

کچھ لوگوں کا یہ خیال ہے کہ تفاضل کی تحریم کا حکم صرف ان چھ اصناف میں منحصر ہے جن کے متعلق شریعت کی طرف سے ہدایات دی گئی ہیں۔ ہمارے نزدیک ان کا یہ اختلافی قول قابل اعتناء نہیں ہے کیونکہ یہ معدودے چند لوگ ہیں۔ ہمارے اصحاب نے کیل اور وزن کا جو اعتبار کیا ہے اس کے لیے ان کے پاس روایات کی صورت میں دلائل موجود ہیں۔ نیز عقلی دلائل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ ہم نے کئی مواقع پر ان دلائل کا تذکرہ کیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کے مضمون سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے آپ کا ارشاد ہے (الذھب بالذھب مثلاً بمثل وزناً بوزن۔ والحنطۃ بالحنطۃ مثلاً بمثل کیلاً بکیل، سونے کے بدلے سونا برابر برابر ہم وزن، گندم کے بدلے گندم برابر برابر ہم کیل) اس حدیث نے موزونات میں وزن میں مماثلت اور مکیلات میں کیل میں مماثلت واجب کر دی اس لیے یہ حدیث اس پر دال ہو گئی کہ تحریم کے حکم میں جنس کے ساتھ وزن اور کیل کا اعتبار کیا جائے گا۔

جو لوگ ہم سے اختلاف کرتے ہوئے اکل یعنی شے کے خوردنی ہونے کا اعتبار کرتے ہیں وہ اس قول باری (اَلَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا یَقُوْمُوْنَ اِلَّا کَمَا یَقُوْمُ الَّذِیْ یَتَخَبَّطُہُ

الشَّیْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ۔ جو لوگ سود کھاتے ہیں ان کا حال اس شخص کا سا ہوتا ہے جسے شیطان نے چھو کر باؤلا کر دیا ہو) سے استدلال کرتے ہیں نیز ان کا استدلال اس قول باری (لَا تَاْکُلُوا الرِّبٰوا سود مت کھاؤ) سے بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ماکول یعنی خوردنی اشیاء پر سود کا اطلاق کیا۔

اس بنا پر ان حضرات کا یہ قول ہے کہ ماکولات میں سود کے اثبات کے لیے ان آیات میں عموم ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ آیات ان کے دعویٰ پر دلالت نہیں کرتی ہیں اس کے کئی وجوہ ہیں۔ اول وہ وجہ ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ شرع میں لفظ ربوا ایک مجمل لفظ ہے جسے تفصیل اور بیان کی ضرورت ہے اس بنا پر اس کے عموم سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ بلکہ یہ ثابت کرنے کے لیے کہ فلاں چیز سود کے ضمن میں آتی ہے کسی اور دلالت کی ضرورت ہے حتیٰ کہ آیت کی بنا پر اسے حرام قرار دیا جائے اور اس کے کھانے سے پرہیز کیا جائے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ آیت سے زیادہ سے زیادہ کسی ایک ماکول میں سود ثابت کیا جا سکتا ہے لیکن اس میں یہ نہیں ہے کہ تمام ماکولات میں سود کا وجود ہوتا ہے۔ ہم نے بھی تو بہت سی ماکولات میں سود ثابت کر دیا ہے اور اتنا کر کے ہم گویا آیت کے مضمون اور حکم سے عہدہ برا ہو گئے ہیں۔

دوسری طرف جو کچھ ہم نے کہا ہے اس سے سود کے متعلق توقیف کا ثبوت ہو گیا ہے نیز یہ بھی معلوم ہو گیا ہے کہ گیارہ سو کے عوض ایک ہزار کی بیع کی تحریم پر سب کا اتفاق ہے۔ جس طرح کہ یہ معلوم ہو گیا ہے کہ ایک ہزار مؤجل کے عوض ایک ہزار کی بیع بھی باطل ہے اور اس طرح وہ اجل یعنی مدت جس کی شرط لگائی گئی ہے مال میں کمی کی قائم مقام بن کر اسی طرح ہو گئی ہے جس طرح گیارہ سو کے عوض ایک ہزار کی بیع ہے۔

اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ قرض میں اجل یعنی مدت درست نہ ہو جس طرح گیارہ سو کے بدلے ہزار کا قرض درست نہیں ہے کیونکہ مدت میں کمی وزن میں کمی کی طرح ہے اور سود کبھی تو وزن میں کمی کی بنا پر ہوتا ہے اور کبھی اجل میں کمی کی بنا پر اس لیے ضروری ہے کہ قرض کی بھی صورت حال یہی ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس معاملے میں قرض بیع کی طرح نہیں ہے۔ کیونکہ قرض میں تو بدل کو قبضہ میں لینے سے پہلے جدا ہو جانا درست ہے لیکن ہزار کے عوض ہزار کی بیع میں ایسا کرنا درست نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مدت میں کمی اس وقت پیش آتی ہے

جب یہ مشروط ہو لیکن اگر مشروط نہ ہو قبضہ نہ کرنا دونوں مال یعنی مبیع اور ثمن میں سے کسی کے نقص اور کمی کا سبب نہیں بنتا۔ البتہ ایسی بیع کا بطلان کسی اور وجہ سے ہوتا ہے جو اس سبب کے علاوہ ہوتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ مجلس عقد بیع میں مبیع اور ثمن کو طرفین سے اپنے اپنے قبضہ میں لینے کے وجوب کے لحاظ سے دو اصناف اور ایک صنف میں کوئی فرق نہیں ہوتا یعنی چاندی کے بدلے سونا اور ساتھ ساتھ ان دونوں میں تفاضل کا جواز بھی ہوتا ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ ان دونوں کو طرفین یعنی بائع کی مشتری کی جانب سے اپنے اپنے قبضے میں لینے کا موجب اس جہت سے نہیں ہے کہ ترک قبض غیر مقبوض میں نقصان کا موجب ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی شخص نے کسی کے ہاتھ کوئی غلام ایک ہزار درہم میں فروخت کر دیا ہو اور اس کے ثمن یا قیمت کو کئی سالوں تک اپنے قبضے میں نہ لیا ہو تو خریدار کے لیے جائز ہے کہ فی الحال ایک ہزار کے ساتھ منافع لے کر اسے فروخت کر دے لیکن اگر وہی شخص اس غلام کو ایک ماہ کی مہلت کی شرط کے ساتھ ایک ہزار پر فروخت کر دیتا پھر مدت بھی ختم ہو جاتی تو خریدار کے لیے یہ گنجائش نہ ہوتی کہ وہ فی الحال ایک ہزار کے ساتھ منافع لے کر اسے فروخت کر دے جب تک کہ وہ یہ بیان نہ کر دے کہ اس نے یہ غلام موجل قیمت پر خریدا ہے۔

اس سے اس پر دلالت ہو گئی کہ عقد بیع میں اجل مشروط ثمن میں کمی کا سبب بنتی ہے اور حکم میں یہ وزن میں کمی کی طرح ہوتی ہے جب یہ بات اس طرح ہے تو قرض اور بیع کے درمیان ہماری بیان کردہ صورت کے لحاظ سے تشبیہ درست ہے اور اس پر معترض کا مذکورہ بالا اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ قرض میں مدت مقرر کرنے کے بطلان پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلالت کرتا ہے۔

آپ نے فرمایا (انما الربوا فی النسیئۃ۔ سود تو ادھار میں ہوتا ہے) آپ نے بیع اور قرض کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا اس لیے یہ قول تمام صورتوں پر محمول ہو گا۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ قرض چونکہ ایک قسم کا تبرع یعنی نیکی ہے جو اسی وقت درست ہوتا ہے جب اسے اپنے قبضے میں لے لیا جائے اس لیے یہ ہبہ کے مشابہ ہو گیا اس لیے اس میں تاجیل اسی طرح درست نہیں جس طرح ہبہ میں درست نہیں ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہبہ میں تاجیل کو یہ فرما کر باطل کر دیا تھا کہ (من اعمر عمری فھی لہ ولورثتہ من بعدہ جس شخص نے کسی زمین کو آباد کیا وہ زمین اس کی ہو گئی اور اس کے بعد اس کے ورثاء کو مل جائے گی) عمریٰ اس جگہ یا زمین کو کہتے ہیں جسے زندگی بھر کے لیے دے دیا جائے۔ آپ نے ملکیت کے سبب مشروط تاجیل کو باطل کر دیا۔ نیز دراہم کو بطور قرض دینا گویا بطور عاریت دینا ہے اور انھیں بطور عاریت دینا گویا انھیں بطور قرض دینا ہے کیونکہ اس میں منافع کی تملیک ہوتی ہے اور دراہم لینے والے شخص کو منافع کی تملیک اسی وقت حاصل ہوگی جب وہ ان دراہم کو صرف کر دے گا۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب کوئی شخص کسی کو عاریۃً کچھ دراہم دے دے تو یہ قرض ہوگا اس بنا پر ہمارے اصحاب نے دراہم کرائے کے طور پر لینے کو درست قرار نہیں دیا کیونکہ یہ قرض ہوگا اور گویا اس نے دراہم اس شرط پر قرض لیے کہ اس سے زائد واپس کرے گا اب جبکہ عاریت میں اجل درست نہیں ہے تو قرض میں بھی درست نہیں۔

دراہم قرض دینا عاریت ہے اس پر ابراہیم الہجری کی حدیث دلالت کرتی ہے جو انھوں نے ابوالاحوص سے روایت کی۔ انھوں نے عبداللہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (تدرون ای الصدقۃ خیر، قالوا اللہ ورسولہ اعلم، قال خیر الصدقۃ المنحۃ ان تمنح اخاک الدراہم او ظہر الدابۃ او لبن الشاۃ کیا تم جانتے ہو کہ کون سا صدقہ سب سے بہتر ہے، لوگوں نے عرض کیا کہ اس کی خبر تو اللہ اور اس کے رسول کو ہے۔

آپؐ نے فرمایا بہترین صدقہ منحہ یعنی عطیہ ہے مثلاً تم اپنے بھائی کو دراہم کا یا سواری کی پشت کا یا بکری کے دودھ کا عطیہ دے دو) اور منحہ عاریت ہوتی ہے۔ آپ نے دراہم کو بطور قرض دینا اسے عاریت کے طور پر دینا قرار دیا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایک دوسری حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ (المنحۃ مردودۃ منحہ یعنی عطیہ قابلِ واپسی ہے) اب جبکہ عاریت میں تاجیل درست نہیں ہے اسی طرح قرض میں بھی درست نہیں ہے۔ امام شافعی نے قرض میں تاجیل کو جائز قرار دیا ہے۔ وباللہ التوفیق۔

بیع کا بیان

قول باری ہے (وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ۔ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کر دیا) یہ حکم تمام اقسام کی بیع کے لیے عام ہے کیونکہ لفظ بیع ایسے معنی کے لیے موضوع ہے جو لغوی لحاظ سے پوری طرح سمجھ میں آجاتی ہے اور وہ ہے طرفین یعنی بائع اور مشتری کی باہمی رضامندی اور ایجاب و قبول کے ذریعے مال کے بدلے مال کی تملیک۔ لغت کے مفہوم کے مطابق یہی بیع کی حقیقت ہے۔ پھر بیع کی بعض صورتیں جائز ہیں اور بعض فاسد لیکن یہ بات کسی بیع کے جواز یا فساد میں اختلاف کی صورت کے اندر لفظ کے عموم کے اعتبار سے مانع نہیں ہے۔

اہل علم کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس آیت کے اندازِ بیان میں اگرچہ عموم پایا جاتا ہے لیکن اس سے مراد خصوص ہے۔ کیونکہ تمام اہل علم بیع کی بہت سی صورتوں کی ممانعت پر متفق ہیں۔ مثلاً ایسی چیز کی بیع جو فروخت کنندہ کے قبضے میں ابھی نہ آئی ہو یا ایسی چیز کی بیع جس کا انسان کے پاس وجود ہی نہ ہو یا ایسی بیع جس میں دھوکے کا پہلو موجود ہو یا نامعلوم اشیاء کی بیع یا شرعی لحاظ سے حرام اشیاء کی بیع وغیرہ۔

آیت کا لفظ بیع کی ان تمام صورتوں کے جواز کا متقاضی ہے لیکن دوسرے دلائل کی بنا پر ان صورتوں کی تخصیص کر دی گئی ہے۔ پھر بھی تخصیص ان صورتوں میں جہاں تخصیص کے دلائل موجود نہ ہوں آیت کے لفظ کے عموم کے اعتبار سے مانع نہیں ہے۔ اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ لفظ کے عموم سے بیع موقوف کے جواز پر استدلال کیا جائے کیونکہ قول باری ہے (وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ) لفظ بیع ایجاب اور قبول کے لیے اسم ہے۔ اس کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ اس کے ذریعے بیع کرنے والے کو ملکیت بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ بائع یا مشتری یا دونوں کی طرف سے اختیار کی شرط پر کی جانے والی

بیع، جیسے بیع خیام کہتے ہیں۔ ایسی ہوتی ہے جو ملکیت کو واجب نہیں کرتی۔ حالانکہ وہ بیع ہوتی ہے۔ اسی طرح بائع اور مشتری کے نمائندے یا وکیل بیع کرتے ہیں لیکن وہ کسی چیز کے مالک نہیں بنتے۔

قول باری ہے (وَحَرَّمَ الرِّبٰوا۔ اللہ نے سود کو حرام کر دیا) ربٰو کے متعلق گزشتہ سطر میں ہم بیان کر آئے ہیں کہ یہ ایک مجمل لفظ ہے جسے تفصیل اور بیان کی ضرورت ہے اور اس کا شرعی مفہوم توقیفی ہے یعنی صاحب شرع کی طرف سے کی جانے والی وضاحت پر موقوف ہے۔ ربٰو کی بعض صورتیں ایسی ہیں جو بیع ہیں اور بعض صورتیں بیع نہیں ہیں۔ یہ اہل جاہلیت کا سود ہے یعنی وہ قرض جس میں مدت کی شرط لگا دی گئی ہو نیز قرض لینے والے پر قرض کی رقم سے زائد رقم بھی لازم کر دی گئی ہو۔

قول باری (اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ) کے عموم سے بیع کی وہ صورتیں جو سود تھیں آیت کے سیاق میں وہ مفہوم موجود ہے جو اس عموم سے ان صورتوں کی تخصیص کو واجب کر دیتا ہے۔ امام شافعی کا خیال ہے کہ لفظ ربٰو کا اجمال لفظ بیع کے اجمال کو واجب کرتا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ بات اس طرح نہیں ہے۔ کیونکہ بیع کی وہ صورتیں جن پر ربٰو کے لفظ کا اطلاق نہیں ہوتا ان میں لفظ کے عموم کا حکم جاری ہے۔

صرف بیع کی ان صورتوں میں توقف ہوتا ہے جن کے متعلق ہمیں شک ہوتا ہے کہ آیا سود ہیں یا نہیں۔ لیکن جن صورتوں کے متعلق ہمیں یہ یقین ہے کہ یہ سود نہیں ہیں تو ان پر تحریم ربٰو کی آیت کے ذریعے اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔ ہم نے یہ بات اصول فقہ میں بیان کر دی ہے۔

قول باری ہے (ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا۔ یہ اس لیے کہ انھوں نے یہ کہا کہ بیع بھی تو سود کی طرح ہے) اس میں ان منکرین کے خیال کی ترجمانی ہے جو سود کی اباحت کے قائل تھے ان کا گمان تھا کہ سود کی بنا پر حاصل شدہ زیادتی اور بیع کی مختلف صورتوں میں حاصل شدہ منافع کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

لیکن ان لوگوں نے دنیا اور آخرت کے ان مصالح کو نظر انداز کر دیا جن کی خاطر اللہ تعالیٰ نے نظام شریعت نازل کیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی اس جہالت کی مذمت کرتے ہوئے قیامت میں ان کو پیش آنے والی حالت اور لازم ہونے والی سزا کی اطلاع دی۔

قول باری ہے (وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ) اس سے ایسی چیز کی بیع کے جواز کے لیے استدلال کیا گیا ہے جسے مشتری نے نہ دیکھا ہو۔ نیز بیع کی اس صورت کے جواز کے لیے بھی استدلال کیا گیا ہے جس میں گندم کے بدلے مساوی مقدار میں بعینہ وہی گندم خریدی گئی ہو اور قبضہ سے پہلے سودے کی مجلس ختم ہو گئی ہو، اس طرح طرفین کی علیحدگی سے بیع باطل نہیں ہوتی۔

وجہ اس کی یہ بیان کی گئی ہے کہ لفظ کے ورود سے بیع کے تمام لزوم اور اس کے حقوق یعنی قبضے میں لینا، تصرف کرنا اور ملکیت وغیرہ کا علم ہو جاتا ہے جس کا تقاضا ہے کہ طرفین کی طرف سے مبیع اور ثمن پر قبضہ نہ کرنے کے باوجود بھی یہ احکام باقی رہیں۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّھٰتُکُمْ تم پر تمہاری مائیں حرام کر دی گئی ہیں) اس سے مراد ان سے جنسی تلذذ کے حصول کی حرمت ہے۔ اس مسئلے کے لیے قول باری (وَلَا تَاْکُلُوْٓا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَۃً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْکُمْ۔ اور تم آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طریقے سے نہ کھاؤ الا یہ کہ آپس کی رضامندی سے تجارت کی شکل ہو) سے بھی دو طریقوں سے استدلال کیا گیا ہے۔

اوّل یہ کہ آیت کا تقاضا ہے کہ بائع اور مشتری کی علیحدگی سے قبل اور علیحدگی کے بعد قبضہ کے بغیر کھانے کی اباحت ہے۔ دوم یہ کہ مشتری کے لیے علیحدگی کے بعد بائع کے ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے کھانے کی اباحت ہے۔

قول باری ہے (فَمَنْ جَآءَہٗ مَوْعِظَۃٌ مِّنْ رَّبِّہٖ فَانْتَھٰی فَلَہٗ مَا سَلَفَ وَاَمْرُہٗٓ اِلَی اللّٰہِ پس جس شخص کے پاس اس کے رب کی طرف سے نصیحت پہنچے اور وہ آئندہ کے لیے سود خوری سے باز آ جائے تو جو کچھ وہ پہلے کھا چکا سو کھا چکا اس کا معاملہ اب اللہ کے حوالے ہے)۔

آیت کا مفہوم یہ کہ جو شخص سود کی نہی کے بعد سود خوری سے باز آ جائے تو اس کے لیے سود کی وہ رقمیں حلال ہیں جو سود کی تحریم کے نزول سے پہلے اس کے قبضے میں آ گئی تھیں لیکن جو رقمیں ابھی قبضے میں نہیں آئیں وہ یہاں مراد نہیں ہیں کیونکہ آیت کے نسق و تسلسل میں قبضے میں نہ آئی ہوئی رقموں کی ممانعت اور ان کے ابطال کا ذکر آ گیا ہے۔

چنانچہ قول باری ہے (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰہَ وَذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوٓا اِنْ کُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور سود میں سے جو رہ گیا ہے اسے چھوڑ دو اگر تمہارا اللہ پر ایمان ہے) اللہ تعالیٰ نے وہ تمام سودی رقمیں باطل کر دیں جو ابھی قبضے میں

نہیں آتی تھیں اگرچہ تحریم کے نزول سے قبل یہ سودی سودے پکے ہو چکے تھے لیکن ان سودوں کے فسخ کا حکم دیا جن کی رقمیں قبضے میں آ چکی تھیں اس کے لیے یہ قول باری ہے (فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ)

سدی اور دیگر مفسرین سے یہی تفسیر مروی ہے قول باری ہے (وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) اس کے ذریعے وہ سودی سودے باطل کر دیے جو باقی رہ گئے تھے اور جن کی رقموں پر ابھی قبضہ نہیں ہوا تھا۔ لیکن قبضے میں آئے ہوئے سود کو باطل نہیں کیا۔ پھر فرمایا (وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ۔ اور اگر تم توبہ کر لو تو تمہیں تمہارا رأس المال یعنی اصل زر مل جائے گا) اس میں قبضے میں نہ آئے ہوئے سودی سودوں کے ابطال کی تاکید ہے اور راس المال لے لینے کا حکم ہے جس میں نہ کوئی سود ہوتا ہے اور نہ کوئی زیادتی۔

حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے حجۃ الوداع کے موقعہ پر خطبہ دیتے ہوئے مکہ میں فرمایا اور حضرت جابرؓ کے قول کے مطابق عرفات میں فرمایا (ان کل ربًا کان فی الجاھلیہ موضوع واول ربًا اضعہ ربا العباس بن المطلب۔ وہ تمام سود جو زمانہ جاہلیت میں تھا آج منسوخ کیا جاتا ہے اور سب سے پہلے میں عباس بن عبد المطلب کی سودی رقموں کو منسوخ کرتا ہوں)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل آیت کے معنی کے مطابق تھا جس میں اللہ تعالیٰ نے قبضے میں نہ آئی ہوئی رقموں کو باطل کر دیا تھا اور قبضے میں آئی ہوئی رقموں کو برقرار رکھا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ خطبہ بہت سے احکامات پر مشتمل ہے۔ اول یہ کہ عقد بیع میں قبضہ سے پہلے اگر ایسی بات پیدا ہو جائے جو اس عقد کی تحریم کی موجب ہو تو یوں سمجھا جائے گا کہ یہ بات عقد بیع کے وقوع کے وقت بھی موجود تھی دوسرے الفاظ میں یہ بیع فاسد ہو جائے گی۔

اگر قبضہ کے بعد تحریم کو واجب کرنے والی بات پیدا ہو جائے تو وہ بیع کو فسخ نہیں کرے گی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ عیسائی اگر شراب کے بدلے میں کسی غلام کا سودا کریں تو ہمارے نزدیک ان کی یہ بیع درست ہو گی لیکن شراب پر قبضہ کرنے سے پہلے اگر کوئی ایک مسلمان ہو گیا تو بیع فاسد ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر کسی مسلمان نے کوئی شکار خرید لیا اور پھر بائع یا مشتری نے احرام باندھ لیا تو عقد باطل ہو جائے گا کیونکہ اس پر قبضے سے پہلے ایسی حالت طاری ہو گئی جو اس کی تحریم

کو واجب کرتی ہے جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے ان سودی رقموں کو باطل کر دیا جو ابھی قبضے میں نہیں گئی تھیں۔ کیونکہ ان پر وہ حالت طاری ہوگئی جو قبضے سے پہلے ان کی تحریم کو واجب کرنے والی تھی۔

اگر اوپر کی مثالوں میں شراب اپنے قبضے میں لی جا چکی ہوتی پھر دونوں یا ایک مسلمان ہو جاتا یا شکار پر قبضہ کے بعد جانبین یا ایک احرام باندھ لیتا تو دونوں سودے باطل نہ ہوتے جس طرح کہ قبضے میں لی ہوئی سودی رقموں کو اللہ تعالیٰ نے باطل قرار نہیں دیا جس وقت تحریم کی آیت نازل کی۔ ان مسائل کی نظائر میں اس اصول کے مطابق عمل جائز ہے، اس اصول سے یہ لازم نہیں آتا کہ اگر کسی شخص نے کوئی غلام خریدا ہو اور اس پر قبضہ کرنے سے پہلے وہ غلام قتل ہو جائے تو اس سے بیع باطل ہو جائے گی بلکہ بیع باقی رہے گی اور خریدار غلام کی قیمت کے لیے قاتل کا پیچھا کرے گا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس عقد پر کوئی ایسی حالت طاری نہیں ہوئی جو اس کی تحریم کا موجب ہو۔ کیونکہ عقد اپنی اسی حالت پر باقی ہے جس پر پہلے تھا اور قیمت مبیع کے قائم مقام ہو جائے گا اور اسی کو مبیع سمجھا جائے گا نیز مشتری کو اب اختیار ہوگا غلام کی جگہ اس کی قیمت رکھ لے یا بیع فسخ کر کے فروخت کنندہ سے اپنی رقم واپس لے لے۔ اس میں اس پر بھی دلالت ہے کہ بائع کے ہاتھ میں مبیع کی ہلاکت اور اس پر اس کے قبضے کا خاتمہ عقد کو باطل کر دیتا ہے۔

ہمارے اصحاب اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ بیع باطل نہیں ہوتی اور مشتری کے لیے ثمن لازم ہوتا ہے جبکہ بائع مبیع کو اس کے حوالے کرنے میں مانع نہ ہوا ہو۔ آیت کی دلالت یہ ظاہر کرتی ہے کہ مبیع یعنی فروخت شدہ چیز پر قبضے سے دراصل عقد بیع کی تکمیل ہوتی ہے اور قبضہ اٹھ جاتا بیع کو باطل کر دیتا ہے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے سود پر قبضے کو ساقط کر دیا تو طرفین کے پیسر ہوئے عقد کو باطل کر دیا اور صرف راس المال پر انحصار کا حکم دے دیا۔

یہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ فروخت شدہ چیز کو اپنے قبضے میں لے لینا سودے کی صحت کے شرائط میں سے ہے اور جب سودے پر کوئی ایسی حالت طاری ہو جائے جو اس سودے کو ساقط کرنے والی ہو تو وہ سودے کے بطلان کو واجب کر دیتی ہے۔

اس میں اس پر بھی دلالت ہے کہ دارالحرب میں کیے جانے والے سودے اگر چہ فاسد بنیادوں پر کیے گئے ہوں دارالحرب پر امام المسلمین کے غلبے کی وجہ سے فسخ نہیں ہوں گے کیونکہ یہ بات تو معلوم ہے کہ تحریم ربٰو کی آیت کے نزول اور مکہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبہ اور قبضے میں نہ لی گئی سودی رقوم کی منسوخی کے درمیان مکہ میں فتح مکہ سے قبل بہت سے سودی سودے ہوئے تھے اللہ تعالیٰ نے ان سودوں کے فسخ کا حکم نہیں دیا اور نہ ہی نزول آیت سے قبل اور نزول آیت کے بعد کے سودوں میں کوئی فرق کیا۔

اس سے یہ دلالت ہوتی کہ دارالحرب میں کافروں اور مسلمانوں کے درمیان ہونے والے سودے دارالحرب پر امام المسلمین کے غلبہ کی وجہ سے فسخ نہیں ہوں گے بشرطیکہ ان سودوں میں فروخت شدہ چیزوں پر قبضے کا عمل مکمل ہو چکا ہو۔

قول باری (فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ) بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ اس لیے کہ اسلام سے پہلے جن سودی رقموں پر قبضہ ہو گیا تھا وہ قبضہ کرنے والوں کے لیے حلال کر دی گئیں۔ ایک قول یہ ہے کہ (فَلَهُ مَا سَلَفَ) کا مطلب نزول آیت سے قبل سود کھانے کے گناہوں کی معافی ہے۔

یعنی اللہ تعالیٰ ان کے گناہ معاف کر دے گا لیکن یہ تفسیر درست نہیں ہے اس لیے کہ قول باری ہے (وَأَمْرُهُ إِلَى اللهِ) یعنی ثواب اور عقاب کے استحقاق کے لحاظ سے اس کا معاملہ اب اللہ کے سپرد ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آخرت میں ایسے شخص کے متعلق حکم کی ہمیں اطلاع نہیں دی۔

ایک اور جہت سے دیکھیے، اگر قائل کی بیان کردہ تفسیر ہی آیت کی مراد ہو تو اس سے ہماری بیان کردہ بات کی نفی نہیں ہوتی۔ اس طرح آیت دونوں باتوں پر محمول ہو گی اس لیے کہ اس میں ان دونوں باتوں کا احتمال موجود ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ اس کے گناہ معاف کر دے گا اور اسلام سے پہلے اس کی لی ہوئی سودی رقمیں اس کی ہوں گی۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اہل حرب کے تمام سودے ان کے مسلمان ہو جانے کے بعد باقی رکھے جائیں گے بشرطیکہ اسلام لانے سے پہلے طرفین میں مبیع اور ثمن کو قبضے میں لینے کا عمل مکمل ہو چکا ہو۔ کیونکہ قول باری ہے (فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللهِ)

قول باری ہے (یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰہَ وَذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوا اِنْ کُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ ۔ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ۔ اے ایمان والو! خدا سے ڈرو اور جو کچھ تمہارا سود لوگوں پر باقی رہ گیا ہے اسے چھوڑ دو۔ اگر واقعی تم ایمان لائے ہو لیکن اگر تم نے ایسا نہ کیا تو آگاہ ہو جاؤ کہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے تمہارے خلاف اعلان جنگ ہے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں دو معنوں کا احتمال ہے۔ ایک معنی یہ ہے کہ اگر تم اللہ کے حکم کو قبول نہ کرو اور اس کے آگے جھک نہ جاؤ" اور دوسرا معنی یہ ہے کہ سود ترک کر دینے کے حکم کے نزول کے بعد بھی لوگوں کے ذمہ اپنا باقی رہ جانے والا سود نہ چھوڑو تو سود کی تحریم کا اعتقاد رکھتے ہوئے بھی آگاہ ہو جاؤ کہ اللہ اور اس کے رسول کی جانب سے تمہارے خلاف اعلان جنگ ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، قتادہ اور ربیع بن انس سے مروی ہے کہ جو شخص سود کھاتا ہو تو امام اس سے توبہ کا مطالبہ کرے، اگر وہ سودخوری سے توبہ کرلے تو فبہا ورنہ اسے قتل کر دے گا۔

یہ قول اس پر محمول ہے کہ وہ شخص سود کو حلال سمجھ کر اسے کھاتا ہو کیونکہ اہل علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص سود کی تحریم کا اعتقاد رکھتے ہوئے سودخوری کرے تو وہ کافر نہیں ہوگا۔

قول باری (فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ) ایسے لوگوں کو کافر قرار دینے کے وجوب کا تقاضا نہیں کرتا کیونکہ اس فقرے کا کفر سے کم درجے کی معصیتوں پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔ زید بن اسلم نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت معاذؓ کو روتے دیکھا۔ آپ نے رونے کی وجہ پوچھی تو حضرت معاذؓ نے فرمایا:

میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سنا ہے کہ (الیسیر من الریاء شرک ومن عادا اولیاء اللہ فقد بارز اللہ بالمحاربۃ۔ تھوڑی سی ریاکاری بھی شرک ہے۔ اور جو شخص اللہ کے دوستوں سے دشمنی رکھے گا وہ اللہ کو جنگ کی دعوت دے گا)

حضرت معاذؓ نے اس پر لفظ محاربت کا اطلاق کیا اگرچہ اس نے کفر نہ بھی کیا ہو۔ اسباط نے سُدی سے، انھوں نے حضرت ام سلمہؓ کے آزاد کردہ غلام صبیح سے، انھوں نے زید بن ارقمؓ سے یہ روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ، حضرت فاطمہؓ، حضرت

حسنؓ اور حضرت حسینؓ سے فرمایا (انا حرب لمن حاربتم و سلم لمن سالمتم جس کے ساتھ تمھاری جنگ ہے میری بھی اس کے ساتھ صلح ہے)

قول باری ہے (اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ وَیَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَادًا .... ان لوگوں کی سزا جو اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلانے کی کوشش کرتے ہیں بس یہ ہے ....)

فقہاء اس پر متفق ہیں کہ یہ حکم اہل ملت یعنی مسلمانوں پر جاری ہوتا ہے اور یہ نشان ان مسلمانوں کو لگ جاتا ہے جو کہ ڈاکہ زنی اور لوٹ مار کا بازار گرم کر دیں۔ لیکن آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ اللہ اور اس کے رسول کے خلاف جنگ کا اطلاق ان لوگوں پر ہو سکتا ہے جن کے گناہ عظیم ہوں اور کھلم کھلا معصیت والے افعال کے مرتکب ہو رہے ہوں اگرچہ یہ افعال کفر سے کم درجے کے ہوں۔

قول باری (فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ) درحقیقت اللہ تعالیٰ کی طرف معصیت کی برائی اور سنگینی کی اطلاع ہے۔ اور یہ کہ ایسی معصیت کا مرتکب اس بات کا مستحق ہے کہ اس کے خلاف اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ کر دیا جائے اگرچہ وہ کافر نہ ہو لیکن امام المسلمین کا باغی اور اطاعت نہ قبول کرنے والا ہو۔

اگر وہ بغاوت اور سرکشی کا مظاہرہ نہ کرنے والا ہو تو امام المسلمین اسے حسب ضرورت تعزیری سزا دے گا یہی حکم ان تمام معاصی کا ہونا چاہیے جن پر اللہ تعالیٰ نے سزا کی دھمکی دی ہے جبکہ کوئی شخص ان پر اصرار کرے اور کھلم کھلا ان کا مرتکب ہو اور اگر وہ شخص سرکشی اور بغاوت پر اتر آئے اور طاقت پکڑے تو اس کے اور اس کے ساتھیوں کے خلاف جنگ کی جائے گی یہاں تک کہ وہ سرکشی سے باز آ جائیں اور ان کی طرف سے سرکشی اور بغاوت کا اظہار نہ ہو تو امام حسب ضرورت انھیں سزائیں دے گا۔

جگا ٹیکس لینا اور کسی کی جگہ پر قبضہ جمانا منع ہے

یہی حکم ان لوگوں کا ہے جو مسلمانوں کے کسی علاقے پر زبردستی تسلط جما کر ظلم و ستم کا بازار گرم کر دیں اور لوگوں سے ان کا مال چھیننا اور ٹیکس وصول کرنا شروع کر دیں۔ تمام مسلمانوں پر ان کے خلاف جنگ کرنا اور انھیں تہ تیغ کرنا واجب ہے اگر یہ سرکشی اور بغاوت

پر کمر بستہ ہوں۔

ان لوگوں کا جرم سود خوروں کے جرم سے بڑھ کر ہے۔ اس لیے کہ ایسے لوگ بغاوت اور سرکشی سے نہی کی حرمت اور مسلمانوں کی جان و مال کی حرمت کی بے حرمتی کے مرتکب ہوتے ہیں جبکہ سود خور سود لے کر صرف اللہ کی حرمت کی بے حرمتی کا ارتکاب کرتا ہے اور سود دینے والے کی کسی حرمت کی بے حرمتی کا مرتکب نہیں ہوتا کیونکہ سود دینے والا اپنی خوشی سے سود کی یہ رقم اس کے حوالے کرتا ہے۔ ٹیکس وصول کرنے والے دراصل ڈاکو اور لٹیرے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی نہی اور مسلمانوں کی بے حرمتی کرتے ہیں۔ اس لیے کہ ایسے لوگ مسلمانوں سے جبر اور دباؤ کے تحت ٹیکس وصول کرتے ہیں جس میں نہ تو کسی تاویل کی گنجائش ہوتی ہے اور نہ ہی کسی شبہ کی۔

اس لیے مسلمانوں میں سے جنھیں بھی ایسے لوگوں کے ظلم و ستم اور لوٹ کھسوٹ کی اطلاع ملے ان کے لیے ان لوگوں کو جس طرح بھی ہو سکے قتل کرنا جائز ہے نہ صرف انھیں بلکہ ان کے پیروکاروں اور مددگاروں کو بھی جن کے سہارے یہ لوگوں کا مال بطور ٹیکس وصول کرنے کی قدرت حاصل کرتے ہیں۔

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے مانعینِ زکوٰۃ سے اس لیے جنگ کی تھی کہ صحابہ کرامؓ ان کے خلاف دو باتوں پر متفق ہو گئے تھے۔ ایک ان کے کفر پر اور دوسری ان کی زکوٰۃ کی ادائیگی سے انکار پر۔ وہ اس طرح کہ ان لوگوں نے زکوٰۃ کی فرضیت اور اس کی ادائیگی کو قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ اس بنا پر وہ دو جرموں کے مرتکب ہو گئے تھے ایک تو یہ کہ انھوں نے اللہ کے حکم کو قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا اور یہ چیز کفر ہے اور دوسرا یہ کہ انھوں نے امام المسلمین کو اپنے اموال میں واجب ہونے والے صدقات کی ادائیگی سے انکار کر دیا تھا۔

حضرت ابوبکرؓ نے ان دونوں جرموں کی بنا پر ان سے قتال کیا۔ اور اسی بنا پر آپ نے فرمایا تھا کہ اگر یہ لوگ ایک رسی یا ایک روایت کے مطابق بکری کا ایک بچہ بھی دینے سے انکار کر دیں جسے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بطور زکوٰۃ ادا کرتے تھے تو میں اس پر بھی ان سے جنگ کروں گا۔“

ہم نے جو یہ کہا کہ یہ لوگ کافر تھے اور زکوٰۃ کی فرضیت کو قبول کرنے سے انکاری تھے۔

وہ اس لیے کہ صحابہ کرامؓ نے انھیں اہل الردہ یعنی مرتدین کا نام دیا تھا۔ اور آج تک ان پر اسی نام کا اطلاق ہوتا ہے۔ صحابہ کرامؓ نے جنگ کے بعد ان لوگوں کی عورتوں اور بچوں کو گرفتار کر کے جنگی قیدی بنا لیا تھا اگر یہ لوگ مرتد نہ ہوتے تو حضرت ابو بکرؓ کبھی بھی ان کے بارے میں یہ حکمت عملی اختیار نہ کرتے۔

اس کے بارے میں صدر اول اور بعد کے مسلمانوں میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہوا یعنی اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہوا کہ حضرت ابو بکرؓ نے جن لوگوں سے قتال کیا تھا وہ مرتدین تھے۔ اگر سود خور سود کو حلال سمجھتے ہوئے اس پر ڈٹا رہتا ہے تو وہ کافر ہے اور اگر وہ کسی گروہ کے سہارے طاقت پکڑ کر سرکشی پر آمادہ ہو جاتا ہے تو امام المسلمین اس کے خلاف وہی حکمت عملی اختیار کرے گا جو وہ مرتدین کے خلاف اختیار کرتا ہے۔ اگر وہ اور اس کا گروہ اس سے پہلے ملتِ اسلامیہ کا جز بنے رہے ہوں۔ اگر ایسے لوگ سود کی حرمت پر ایمان رکھتے ہوں اور سود کو حلال نہ سمجھتے ہوئے سود خوری کی لعنت میں گرفتار ہوں تو اگر انھوں نے گروہ بندی کر کے طاقت حاصل کر لی ہو تو امام المسلمین ان کے خلاف جنگی کارروائی کرے گا حتیٰ کہ وہ توبہ کر لیں۔

اگر انھوں نے ابھی زور نہ پکڑا ہو تو امام المسلمین انھیں جسمانی سزا دے کر اور قید میں رکھ کر ان کی سرزنش کرے گا حتیٰ کہ وہ اس عادتِ قبیحہ سے باز آ جائیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ آپ نے اہل نجران کو خط لکھا تھا، یہ لوگ عیسائی ذمی تھے۔ خط میں ان سے سودی لین دین ترک کرنے کو کہا گیا تھا بصورت دیگر اللہ اور رسول کی طرف سے ان کے خلاف جنگ کی دھمکی دی گئی تھی۔

ابو عبید القاسم ابن سلام نے کہا ہے کہ مجھے ایوب الدمشقی نے یہ روایت کی، انھیں سعدان بن یحییٰ نے عبداللہ بن ابی حمید سے، انھوں نے ابو ملیح الہذلی سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل نجران سے صلح کرنے کے بعد انھیں ایک خط لکھا تھا جس کے آخر میں یہ تھا کہ "تم سود نہ کھاؤ، تم میں سے جو شخص سود کھائے گا میں اس سے بری الذمہ ہوں گا"۔

اس لیے اس ارشاد باری (یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا) کے بعد یہ قول باری (فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ) ان دونوں باتوں کی طرف عائد ہے یعنی سود خوری کی لعنت کو پھر سے پہلی حالت کی طرف لوٹا دینا

اور تحریم کا حکم قبول کر کے سود خوری پر قائم رہنا۔
اس لیے جو شخص لعنت کی پہلی حالت کی طرف لوٹ آئے گا اس کے خلاف ارتداد کی بنا پر جنگ کی جائے گی اور جو شخص سود کی حرمت کو تسلیم کرتے ہوئے اس کا ارتکاب کرے گا تو وہ مرتد قرار نہیں دیا جائے گا لیکن اللہ کے حکم کی نافرمانی پر ڈٹے رہنے اور قوت پکڑنے کی بنا پر اس کے خلاف جنگی کارروائی کی جائے گی۔ اور اگر اس نے طاقت نہ پکڑی ہوا ور مقابلے پر نہ اترا ہو تو اسے گرفتار کر لیا جائے گا اور امام المسلمین اپنی صوابدید کے مطابق اسے پٹائی کی صورت میں یا قید میں ڈال کر تعزیری سزا دے گا۔
قول باری (فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ) درحقیقت اس بات کا اعلان ہے کہ اگر لوگ اس آیت میں جاری کردہ حکم کے مطابق عمل نہیں کریں گے تو وہ اللہ اور اس کے رسول کے خلاف جنگ کرنے والے شمار کیے جائیں گے۔ اس کے ذریعے یہ بتایا گیا ہے کہ ان کا یہ جرم کتنا عظیم اور سنگین ہے اور انھوں نے یہ جرم کر کے اپنے لیے ایک نشان منتخب کر لیا ہے اور وہ ہے اللہ اور اس کے رسول کے خلاف برسرپیکار رہنے کا نشان۔ اس نشان کے دو پہلو ہیں۔ ایک کفر کا پہلو، اگر یہ سود کو حلال سمجھتے ہوں اور دوسرا سود کی حرمت کا اعتقاد رکھتے ہوئے سود خوری پر ڈٹے رہنے کا پہلو۔ جیسا کہ ہم اس کی تشریح پچھلی سطور میں کر آئے ہیں۔
بعض لوگوں نے آیت کو اس معنی پر محمول کیا ہے کہ اللہ کی طرف سے یہ اعلان ہے کہ اس کے رسول اور مسلمانوں کو ان کے خلاف جنگ کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے اور یہ ایک طرح سے ان کے خلاف اعلانِ جنگ ہے تاکہ انھیں اس بات کے علم سے پہلے اچانک حملے کا سامنا نہ کرنا پڑے۔
جس طرح کہ یہ قولِ باری ہے (وَاِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْۢبِذْ اِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَآءٍ ۭ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْخَاۗىِٕنِيْنَ۔ اور اگر کبھی تمھیں کسی قوم سے خیانت کا اندیشہ ہو تو اس کے معاہدے کو علانیہ اس کے آگے پھینک دو، یقیناً اللہ خائنوں کو پسند نہیں کرتا)
اگر آیت کو اس معنی پر محمول کیا جائے تو خطاب کا رخ ان کی طرف ہوگا اگر وہ طاقت و قوت کے مالک ہوں گے اور اگر ہم آیت کو پہلے معنی پر محمول کریں گے تو ہر وہ شخص اس خطاب میں داخل ہوگا جو سود خوری کے فعل قبیح کا مرتکب ہوگا اور آیت میں مذکور حکم اسے شامل ہوگا۔ اس بنا پر پہلی تاویل اولیٰ ہے۔

قول باری ہے (وَاِنْ کَانَ ذُوْ عُسْرَۃٍ فَنَظِرَۃٌ اِلٰی مَیْسَرَۃٍ اور اگر وہ تنگدست ہو تو اسے فراخی تک مہلت ہے) اس آیت کی دو تاویلیں کی گئی ہیں۔ اول یہ کہ اگر کوئی تنگدست تمہارا مقروض ہو جائے تو اسے قرض کی ادائیگی کے لیے اس کی فراخی تک مہلت ہے۔

دوسری تاویل کی بنیاد یہ ہے کہ کان کو تام مان لیا جائے۔ یعنی فعل ناقص کان صرف اپنے اسم "ذو عسرۃ" پر اکتفا کرے اور اسے خبر کی ضرورت نہ ہو اور اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ ان وقع ذو عسرۃ" یا ان وجد ذو عسرۃ (اگر کوئی تنگ دست ہو جائے یا اگر کوئی تنگ دست پایا جائے جیسا کہ شاعر کا قول ہے:

فدی لبنی شیبان رحلی وناقتی ... اذا کان یوم ذو کواکب اشہب

جب ٹھنڈی ہوا اور پالے کا دن ہو اور دن کو ستارے نکلے ہوں یعنی جنگ کا بازار گرم ہو اور ہتھیاروں کی چمک ستاروں کی طرح ہو اس دن بنی شیبان پر میرا کجاوہ اور میری اونٹنی سب قربان ہو جائیں۔ شاعر کے قول کا مطلب یہ ہے کہ جب اس طرح کا دن پایا جائے۔

قول باری (وَاِنْ کَانَ ذُوْ عُسْرَۃٍ فَنَظِرَۃٌ اِلٰی مَیْسَرَۃٍ) کے معنی میں اختلاف ہے۔ ابن عباس، قاضی شریح اور ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ یہ حکم خاص کر سود پر دیے ہوئے قرض کے متعلق ہے۔ قاضی شریح سود پر دیے ہوئے قرض کے سوا دوسرے قرضوں کے مقدمات میں تنگ دست مقروض کو جیل بھیج دیتے تھے۔

حسن بصری، ابراہیم، ربیع بن خیثم اور ضحاک سے مروی ہے کہ یہ حکم تمام قسم کے دیون کے لیے ہے۔ حضرت ابن عباس سے ایک اور روایت اسی طرح کی ہے۔ کچھ دوسروں کا یہ قول ہے کہ آیت میں جو حکم ہے وہ سود پر دیے ہوئے قرض میں تنگدست کو مہلت دینے کے متعلق ہے اور باقی تمام دیون اسی کے حکم میں ہیں اور انہیں اس پر قیاس کیا گیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَاِنْ کَانَ ذُوْ عُسْرَۃٍ فَنَظِرَۃٌ اِلٰی مَیْسَرَۃٍ) میں چونکہ یہ بھی احتمال ہے کہ اس کے حکم کا تعلق قرضوں کی تمام اقسام کے ساتھ ہو جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور یہ بھی احتمال ہے کہ سلف میں جن حضرات نے اس کی دوسری تفسیر کی ہے وہ بھی درست ہو کیونکہ یہ تو ہو سکتا ہے کہ سلف آیت کی ایسی تفسیر کریں جس کا سرے سے اس میں احتمال ہی نہ ہو۔

اس لیے اب یہ ضروری ہے کہ آیت کے حکم کو اس کے عموم پر محمول کیا جائے اور اسے

صرف سودی قرضوں تک محدود نہ رکھا جائے الّا یہ کہ کوئی دلالت قائم ہو جائے کیونکہ ہم اگر اسے سودی قرضوں تک محدود رکھیں گے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ دلالت کے بغیر ایک عموم کی تخصیص کی جا رہی ہے۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ درج بالا قول باری افادہ حکم میں خود مکتفی نہیں ہے اور یہ ما قبل کے معنی کو متضمن ہے اس لیے ضروری ہے کہ اس کے حکم کو سودی قرضوں تک محدود رکھا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ کلام اپنی ذات کے لحاظ سے اپنا مفہوم بیان کرنے کے لیے خود مکتفی یعنی کفایت کرنے والا ہے کیونکہ فحوائے کلام میں اس کے مفہوم و معنی پر دلالت موجود ہے۔ وہ اس طرح کہ اعسار یعنی تنگدستی اور انظار یعنی مہلت کا ذکر ایسے دین اور قرض پر دلالت کر رہا ہے جس کا مطالبہ واجب ہے اور مہلت تو صرف اس حق کے لیے ہوتی ہے جس کا وجوب ثابت ہو چکا ہو۔ اور اس کا مطالبہ بھی درست ہو خواہ فوری طور پر یا ٹھہر کر۔

جب لفظ کے مضمون میں اس دین پر دلالت موجود ہے جس کا تعلق اس لفظ کے ساتھ ہے اور جس کی وجہ سے تنگدستی کی بنا پر انظار یعنی مہلت دینے کا حکم دیا جا رہا ہے تو ایسی صورت میں لفظ اپنے معنی کے لیے خود مکتفی ہو گا اور اس کے عموم کا اعتبار واجب ہو گا۔ اور صرف سودی قرضے تک اس کا اقتصار واجب نہیں ہو گا۔

ہمارے مذکورہ قول کی تائید میں بعض نے یہ خیال کیا کہ اس کا ربٰو یعنی سودی قرضے کے متعلق ہونا سرے سے درست نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سود کو باطل قرار دیا ہے اس لیے اس کی خاطر مہلت دینا کیسا؟ اس لیے یہ ضروری ہے کہ یہ آیت قرضوں کی تمام صورتوں کے لیے عام ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ استدلال فضول ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے تو صرف سود یعنی مشروط زیادتی کو باطل کیا ہے۔ قرض میں دی گئی رقم یعنی راس المال کو تو باطل نہیں کیا اس لیے کہ اس کا ارشاد ہے (وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا) اور ربٰو زیادتی کو کہتے ہیں پھر فرمایا (وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ)

اس کے بعد پھر ارشاد ہوا (وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ) یعنی تمام اقسام کے قرضے اور سودی قرضہ بھی ان میں سے ایک ہے۔ اب باقی ماندہ سودی رقموں کے ابطال سے

راس المال یعنی قرض میں دی ہوئی اصل رقموں کا ابطال لازم نہیں آیا بلکہ یہ رقم قرض لینے والے کے ذمے ہے جس کی ادائیگی اس پر واجب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب مہلت کا حکم راس المال کے بارے میں ہے اور راس المال اور دوسرے تمام قرضے یکساں ہوں گے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم تو اس بارے میں گفتگو کر رہے ہیں کہ آیت میں بیان کردہ حکم کا عموم کن کن صورتوں کو شامل ہے۔ اگر یہ حکم سودی قرضے کے راس المال کے بارے میں ہے تو یہ حکم دوسرے قرضوں کو بطریق نص شامل نہیں ہوگا

—— بلکہ معنی کے عموم کی جہت سے شامل ہوگا اس وقت اس کے حکم کے اثبات اور راسے آیت میں مذکور حکم کی طرف اس طریقے پر لوٹانے کے لیے کسی اور دلالت کی ضرورت ہوگی جو ان دونوں حکموں کا جامع بن سکے۔ یہاں ہمارے درمیان گفتگو قیاسی جہت سے نہیں ہو رہی ہے بلکہ اختلاف تو صرف آیت کے عموم یا خصوص کے متعلق ہے۔

رہ گیا قیاس کے بارے میں گفتگو اور غیر مذکور کو مذکور کی طرف لوٹانے کی بات تو یہ علیحدہ مسئلہ ہے۔ قول باری (وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ) اس بات کا متقاضی ہے کہ قرضخواہ مقروض سے اپنے قرض کا مطالبہ کر سکتا ہے اور اس کی رضامندی کے بغیر اپنا راس المال اس سے واپس لے سکتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرض کے تقاضے اور مطالبے کو مقروض کی رضا کی شرط کے بغیر بیان کیا ہے اور یہ چیز اس بات کو لازم کر دیتی ہے کہ جس شخص کا کسی پر کوئی قرض ہو اور پھر وہ اس سے قرض کی واپسی کا مطالبہ کرے تو اسے قرض واپس لے لینے کا اختیار ہے خواہ مقروض چاہے یا نہ چاہے

شوہر بخیل ہونے پر بیوی کیا کرے؟

اسی معنی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی روایت منقول ہے۔ آپ سے ہندؓ نے کہا کہ ابوسفیان بڑے بخیل انسان ہیں مجھے اتنا بھی نہیں دیتے جو میری اور میرے بچوں کی کفایت کر سکے آپ نے فرمایا (خذی من مال ابی سفیان ما یکفیک وولدک بالمعروف۔ ابوسفیان کے مال میں سے اتنا لے لو جو رواج کے مطابق تمہاری اور تمہارے بچوں کی کفایت کر سکے) آپ نے ہندؓ کو اجازت دے دی کہ وہ جس قدر نفقہ کا استحقاق رکھتی

ہیں اسے ابوسفیانؓ کے مال میں سے ان کی رضامندی کے بغیر لے لیں۔

آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ مقروض کو جب قرض کی واپسی کا امکان ہو اور وہ پھر بھی قرض ادا نہ کرے تو وہ ظالم ہوگا۔ آیت کی اس مفہوم پر دو طرح سے دلالت ہو رہی ہے۔ اول قول باری (وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ) اللہ تعالیٰ نے قرضخواہ کو قرض کی واپسی کے مطالبہ کا حق دیا اور یہ چیز مقروض کو قرض کی ادائیگی کے حکم کو متضمن ہے نیز اس میں ادائیگی سے باز رہنے کے رویے کو بھی ترک کرنے کا حکم ہے۔

کیونکہ جب وہ ادائیگی سے باز رہے گا اور پہلو تہی کرے گا تو وہ ظالم قرار پائے گا اور اس کا سزاوار بن جائے گا کہ اس پر ظالم کے لفظ کا اطلاق کیا جائے اور جب وہ ایسا ہو جائے گا تو وہ سزا کا مستحق بن جائے گا۔ یہ سزا قید کی صورت میں اسے دی جائے گی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ترتیب تلاوت میں یہ قول باری (لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ نہ تم ظلم کرو اور نہ ہی تم پر ظلم کیا جائے) اس مفہوم کو بیان کر رہا ہے کہ ـــ واللہ اعلم ـــ تم قرض دی ہوئی رقم سے زائد لے کر ظلم نہ کرو اور تمھیں راس المال سے کم رقم واپس کر کے تم پر ظلم نہ کیا جائے۔ اس تفسیر سے آیت کی دلالت اس بات پر ہو رہی ہے کہ جب مقروض راس المال کی پوری ادائیگی سے باز رہے گا اور پہلو تہی کرے تو وہ ظالم قرار پائے گا نیز سزا کا مستحق ہوگا۔

اب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسی صورت میں مقروض مار پٹائی کا مستحق نہیں ہوگا اس لیے یہ ضروری ہے کہ یہ سزا قید کی صورت میں ہو۔ کیونکہ سب کا یہ متفقہ مسئلہ ہے دنیاوی احکام کے لحاظ سے قید کے سوا دوسری تمام سزائیں اس سے ساقط ہو جائیں گی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی آیت کے مدلول کے مطابق حدیث مروی ہے۔ ہمیں یہ محمد بن بکر نے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں عبداللہ بن محمد نفیلی نے، انھیں عبداللہ بن مبارک نے وبر بن ابی دلیلہ سے، انھوں نے محمد بن میمون سے، انھوں نے عبداللہ بن الشرید سے انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (لَيُّ الْوَاجِدِ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعُقُوبَتَهُ جس شخص کے پاس قرض کی ادائیگی کی گنجائش ہو اس کا ٹال مٹول، اس کی آبرو اور اس کی سزا کو حلال کر دیتا ہے)

عبداللہ بن المبارک نے "یحل عرضہ وعقوبتہ" کی توضیح کرتے ہوئے کہا کہ اس

سے سختی کی جائے گی اور اس کی سزا قید ہے۔ حضرت ابن عمرؓ، حضرت جابرؓ اور حضرت ابوہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کی ہے کہ (مطل الغنی ظلم واذا احیل احدکم علی ملیئ فلیحتل مالدار کا ٹال مٹول ظلم ہے اور جب تم میں سے کسی کے قرض کو کسی مالدار کے حوالہ کر دیا جائے یعنی مالدار کو تمہارے قرض کا ذمہ دار بنا دیا جائے تو اس قرض کو اس کے ذمے ڈال دے)

آپ نے مال دار کے ٹال مٹول کو ظلم قرار دیا اور ظالم لامحالہ سزا کا مستحق ہوتا ہے اور یہ سزا قید کی صورت میں اسے ملے گی کیونکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ قید کے سوا اور کوئی سزا منقول نہیں ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے، انھیں ابو داؤد نے، انھیں معاذ بن اسد نے، انھیں نضر بن شمیل نے، انھیں ایک بدو ہرماس بن حبیب نے اپنے والد سے اور انھوں نے ہرماس کے دادا سے یہ روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں: "میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اپنے ایک مقروض کو لے کر آیا۔ آپ نے مجھ سے فرمایا کہ "اس کا پیچھا نہ چھوڑو اور اسے پکڑ کر رکھو" پھر فرمایا: اے بنو تمیم کے بھائی! تم اپنے اس قیدی کے ساتھ کیا سلوک کرنے کا ارادہ رکھتے ہو؟"

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ قرض خواہ کو اپنے مقروض کو قید کر دینے کا حق ہے کیونکہ قیدی وہ ہوتا ہے جسے قید میں ڈال دیا جائے۔ جب آپ نے اس مقروض کو اس قرضخواہ کے قیدی کا نام دیا تو اس سے اس بات پر دلالت ہو گئی کہ قرضخواہ کو یہ اختیار ہے کہ وہ مقروض کو قیدی بنا لے۔

اسی طرح آپ کا قول (لیّ الواجد یحل عرضہ و عقوبتہ) بھی اس معنی پر دلالت کرتا ہے۔ عقوبت سے مراد سزائے قید ہے کیونکہ اہل علم میں سے کوئی بھی ایسے شخص پر قید کے سوا اور کوئی سزا واجب نہیں کرتا۔

البتہ فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ وہ کون سی حالت ہے جو سزائے قید کو واجب کر دیتی ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب کسی شخص پر کسی قسم کا قرض کسی طریقے سے بھی ثابت ہو جائے تو اسے دو یا تین مہینے قید میں رکھا جائے گا پھر اس کے متعلق پوچھا جائے گا اگر وہ مال دار نکلے گا تو اسے مستقل طور پر قید میں رکھا جائے گا حتیٰ کہ وہ قرض

کی رقم ادا کر دے اور اگر تنگدست ہو گا تو اسے رہا کر دیا جائے گا۔

ابن رستم نے امام محمد کے واسطے سے امام ابو حنیفہ سے نقل کیا ہے کہ جب مقروض یہ کہے کہ "میں تنگدست ہوں" اور اپنے اس قول کا ثبوت بھی مہیا کر دے یا یوں کہے کہ میرے متعلق پوچھ لو" تو اس کے متعلق کسی سے پوچھا نہیں جائے گا بلکہ دو یا تین مہینے اسے قید میں رکھا جائے گا پھر اس کے متعلق لوگوں سے معلومات حاصل کی جائیں گی البتہ اگر اس کی تنگدستی معروف و مشہور ہو تو پھر قرضخواہ اسے قید میں نہیں رکھے گا۔

طحاوی نے احمد بن ابی عمران سے نقل کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہمارے اصحاب میں سے حضرات متاخرین جن میں محمد بن شجاع بھی شامل ہیں، کا یہ قول ہے کہ ہر ایسا قرض جو مال کی شکل میں مقروض کے ہاتھ آ جائے مثلاً فروخت شدہ چیزوں کی قیمتیں اور سامان وغیرہ تو اس صورت میں قرض کی عدم ادائیگی پر قرضخواہ اس مقروض کو قید کر سکتا ہے۔ اور ایسا قرض جس کی اصل مال کی شکل میں نہ ہو جو اس مقروض کے ہاتھ آ جائے ۔ ——————

مثلاً مہر کی رقم، خلع سے حاصل شدہ رقم، قتل عمد پر صلح کی وجہ سے حاصل ہونے والی رقم اسی طرح کفالت کی رقم تو قرض خواہ مقروض کو ایسی رقم کی بنا پر قید نہیں کرے گا جب تک کہ اس رقم کا وجود اور مقروض کی فراخی کا ثبوت نہ مل جائے۔ ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ قرضوں کی صورت میں جب قرض خواہ کو معلوم ہو جائے کہ مقروض کے پاس مال ہے تو وہ اسے قید میں رکھ سکتا ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ دَین یعنی قرض میں کسی آزاد کو اور نہ ہی کسی غلام کو قید میں رکھا جا سکتا ہے اور نہ ہی ان کی حالت کے متعلق چھان بین کی جا سکتی ہے۔ البتہ اگر مقروض پر یہ الزام ہو کہ اس نے مال چھپا رکھا ہے تو پھر اسے قید میں رکھا جائے گا۔ اگر قرضخواہ کو اس کے ہاں کچھ نہ ملے تو وہ اسے قید میں نہیں رکھے گا اور اسے چھوڑ دے گا۔

حسن بن حیؒ کا قول ہے کہ مقروض اگر فراخ دست ہو تو اسے قید میں ڈال دیا جائے گا اور اگر تنگدست ہو تو قید میں نہیں ڈالا جائے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جب کسی پر دَین ثابت ہو جائے جو ظاہری طور پر اس کے پاس جو کچھ ہو گا اسے فروخت کر کے اس کا قرض ادا کر دیا جائے تو اسے قید نہیں کیا جائے گا۔ اگر ظاہراً بھی اس کے پاس کچھ نہ ہو تو پھر قید کر دیا جائے گا اور اس کا جو مال بھی ہاتھ لگے گا اسے فروخت کر کے قرض کی ادائیگی

کی جائے گی۔

اگر وہ اپنی تنگدستی کا اظہار کرے گا تو اس سلسلے میں اس کے پیش کردہ ثبوت کو قبول کر لیا جائے گا کیونکہ قول باری ہے (وَاِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ) اس کے ساتھ ساتھ اس سے حلف بھی لیا جائے گا اور اس کے قرضخواہوں کو اس کا پیچھا کرنے سے روک دیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب کا یہ قول ہے کہ مقروض کو قرض خواہ قاضی کی عدالت میں اس پر دَین کے ثبوت کے ساتھ ہی قید میں ڈال دے گا۔ اس کے دلائل ہم نے آیت اور حدیث کی روشنی میں بیان کر دیے ہیں کہ جس چیز کا ثبوت اس کے ذمے ہو گیا ہے اسے ادا نہ کرکے وہ ظالم بن گیا ہے اور اس کے ذمہ واجب شدہ چیز کی ادائیگی سے باز رہ کر وہ سزا کا مستحق ہو گیا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ سزا اس پر باقی رہے یہاں تک کہ تنگدستی کی وجہ سے اس سزا کا زائل ہو جانا ثابت ہو جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مقروض اسی وقت ظالم قرار پائے گا جب وہ ادائیگی کے امکان کے باوجود ادائیگی سے پہلو تہی کرے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ایسی چیز کی عدم ادائیگی کی بنا پر اس کی مذمت نہیں کرتا جس پر اسے قدرت ہی حاصل نہ ہو اور جو اس کے لیے ممکن ہی نہ ہو۔ اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سزا کے استحقاق کے لیے مال کی موجودگی کی شرط عائد کی ہے آپ کا قول ہے (لیّ الواجد یحل عرضہ وعقوبتہ ایسے شخص کا ٹال مٹول جس کے ہاں ادائیگی کی گنجائش ہو اس کی آبرو اور اس کی سزا کو حلال کر دیتا ہے)

اب جبکہ سزا کے استحقاق کی شرط مال کی موجودگی ہے جس سے اس کے لیے ادائیگی ممکن ہو تو پھر اس وقت تک اسے قید کرنا اور سزا دینا جائز نہیں ہو گا جب تک کہ یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اس کے پاس مال ہے لیکن وہ قرض ادا کرنے سے پہلو تہی کر رہا ہے۔ صرف اس پر دَین کا ثبوت اس بات کی ہمیشہ نشانی نہیں بنتا کہ اس کی ادائیگی بھی اس کے لیے ممکن ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس پر دَین کے ثبوت کے بعد اسے تنگدستی نے آ لیا ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسے دیون جن کے بدل مقروض کے ہاتھ میں ہوں ان سے ہمیں قطعی طور پر یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کے ہاں ان کی ادائیگی کی گنجائش ہے اور ان سے اس کی تنگدستی کا علم نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ اس پر یسار یعنی فراخی

اور مال کی موجودگی کا حکم باقی رہے حتیٰ کہ اس کی تنگدستی ثابت ہو جائے۔

لیکن ایسے دیون جن کے بدل مقروض کے ہاتھ میں نہ ہوں جن سے وہ ادائیگی کر سکے تو اس صورت میں اس کا اس عقد میں داخل ہونا جس کی وجہ سے اس کے ذمہ یہ ادائیگی لازم ہوئی ہے، اس کی طرف سے گویا اس کی ادائیگی کے لزوم کا اقرار و اعتراف ہے۔ نیز یہ اقرار بھی ہے کہ اس کی ادائیگی کا اس سے مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔ اس صورت میں مقروض کا اپنے متعلق تنگدستی کا دعویٰ تو یہ درحقیقت فراخ دست کی طرف سے مہلت مانگنے کے دعویٰ کی طرح ہے جس کی تصدیق نہیں کی جا سکتی۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب نے ان دیون میں جن کے بدل کا مقروض کے ہاتھوں میں ہونے کا علم ہو جائے اور ان میں کوئی فرق نہیں کیا جن کے بدل مقروض کو حاصل نہ ہوں اس لیے کہ مقروض کا اس عقد میں داخل ہونا جس کی وجہ سے اس پر یہ قرض واجب ہوا ہے گویا اس کی طرف سے اس کی ادائیگی کے لزوم کا اقرار ہے نیز قرض خواہ کے مطالبہ کے حق کا ثبوت ہے۔

اس لیے کہ کسی بھی عقد یا سودے میں طرفین کا داخل ہونا یہ گویا ان کی طرف سے اس عقد کی وجہ سے واجب ہونے والے حقوق کا اقرار و اعتراف ہوتا ہے اور عقد کے بعد اگر کسی جانب سے ان حقوق کی نفی کا دعویٰ کیا جائے تو اس کے اس دعوے کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اسی وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ چیز ان دونوں سے اس عقد کی صحت کے اقرار کا تقاضا کرتی ہے کیونکہ یہ چیز اس عقد کے حقوق کے لزوم کو متضمن تھی۔ اور اگر اس کے فساد کے متعلق مقروض کو سچا تسلیم کر لیا جائے تو اس سے ظاہر عقد کے ساتھ لازم ہونے والے حقوق کی نفی ہوتی ہے۔

ہمیں اہل علم کے درمیان اس بارے میں کسی اختلاف کا علم نہیں کہ اگر کوئی عقد اختتام کو پہنچ جائے اور بظاہر وہ درست ہو تو اس کے بعد متعاقدین یعنی طرفین میں سے جو بھی اس عقد کے فاسد ہونے کا مدعی بنے گا اس کے قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ بلکہ عقد کی صحت کے مدعی کا قول تسلیم کیا جائے گا۔

یہ بات ہمارے اس قول کی صحت کی دلیل ہے کہ جو شخص کسی عقد کے ذریعے اپنے اوپر دین لازم کر لے گا اس پر اس کی ادائیگی لازم ہو جائے گی اور اس کے بارے میں یہ

حکم لگا دیا جائے گا کہ وہ اس دین کے سلسلے میں فراخ دست ہے اور اس کے دعوے کی تصدیق نہیں کی جائے گی کہ وہ تنگدست ہے جس کی وجہ سے قرض خواہ کے مطالبے کا حق ساقط ہو جائے جس طرح کہ اس پر اس دین کے فی المحال ثبوت کے بعد تاجیل یعنی مہلت کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

ہمارے اصحاب کا یہ قول کہ قرضخواہ کی طرف سے اس مقدمے کو قاضی کی عدالت میں پیش کرنے کے ساتھ ہی وہ مقروض کو روک لے گا اور اس کے حالات کے متعلق تفتیش نہیں کرے گا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ادائیگی کا مطالبہ مقروض کی طرف متوجہ ہو چکا ہے اور ادائیگی کے سلسلے میں اس پر فراخی کا حکم لگ چکا ہے۔ ضروری تو یہ تھا کہ شروع ہی میں اس کے حالات کی چھان بین کر لی جاتی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس کے پاس جو مال ہو اس نے چھپا رکھا ہو جس کے بارے میں اس کے سوا کسی اور کو اس کا علم نہ ہو۔

اس بات کو اس کی تنگدستی تک موقوف نہیں رکھا جا سکتا۔ اس لیے قرضخواہ کے لیے مناسب ہے کہ مقروض کو قید کرے تاکہ اس کے ذریعے وہ سب کچھ اس سے برآمد کرا سکے جو اس کے پاس ہے کیونکہ اس طریقے سے اکثر احوال میں اگر اس کے پاس کوئی مال ہو گا تو قید سے تنگ آ کر اسے ظاہر کرنے پر مجبور ہو جائے گا اس لیے قرضخواہ جب اسے اس مدت یعنی دو یا تین ماہ تک روکے رکھے گا تو اس کی اصل صورت حال سے واقف ہو جائے گا۔

اس کے بعد اس کے متعلق دوسروں سے معلومات حاصل کرے گا کیونکہ ممکن ہے کہ کسی شخص کو پوشیدہ طور پر اس کی فراخی کا علم ہو۔ اس مقام پر اسے اس کی تنگدستی کا ثبوت مل جائے تو اسے چھوڑ دے گا۔ قاضی شریح سے یہ مروی ہے کہ وہ سودی قرضے کے سوا باقی ماندہ تمام دیون میں تنگدست کو قید کر دیتے تھے۔ ایک تنگدست نے جسے قاضی صاحب نے بند کر رکھا تھا ان سے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے تو فرمایا ہے (وَاِنْ کَانَ ذُوْ عُسْرَۃٍ فَنَظِرَۃٌ اِلٰی مَیْسَرَۃٍ) اس پر قاضی صاحب نے اسے جواب دیا کہ یہ بھی فرمان الٰہی ہے (اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمٰنٰتِ اِلٰٓی اَھْلِھَا اللہ تعالیٰ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے مالکوں کے حوالے کر دو) ایسا نہیں ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ ہمیں کسی چیز کے کرنے کا حکم دے اور پھر اس پر ہمیں سزا بھی دے"

ہم نے آیت زیر بحث کی تفسیر کے دوران قاضی شریح کے مسلک پر روشنی ڈال دی ہے اور یہ کہ قول باری (وَاِنْ کَانَ ذُوْ عُسْرَۃٍ فَنَظِرَۃٌ اِلٰی مَیْسَرَۃٍ) کے حکم کا تعلق صرف

سودی قرضوں کے ساتھ ہے۔ نہ دوسرے قرضوں کے ساتھ نہیں بلکہ دوسرے قرضوں میں حبس یعنی بندش کا حکم تنگدست اور فراخ دست دونوں کے لحاظ سے یکساں ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قاضی شریح نے یہ مسلک اس بنا پر اختیار کیا ہے کہ کسی شخص کی تنگ دستی کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک شخص ظاہراً تنگ دست نظر آئے لیکن حقیقت میں وہ مالدار ہو اس بنا پر انھوں نے نص قرآنی کی بنا پر سودی قرضے میں راس المال کی واپسی کے لیے مہلت دینے کا مسلک اختیار کیا ہے اور قرض کی باقی صورتوں کو عقد مداینت (مقررہ مدت کے لیے آپس میں قرض پر کیے گئے معاملہ) پر محمول کرتے ہوئے ان کے ساتھ اس عقد کے لوازم مثلاً ادائیگی کا لزوم اور ادائیگی کا مطالبہ وغیرہ کو واجب کر دیا۔

ہم نے اس مسلک کے فساد کو دلائل کے ساتھ واضح کر دیا ہے کہ آیت میں وارد لفظ کے عموم کا تقاضا ہے کہ اس کا حکم ہر قسم کے قرضے کو شامل ہو جائے۔ اس کے باوجود اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ آیت مذکورہ صرف سودی قرضوں کے راس المال کی واپسی سے تعلق رکھتی ہے تو بھی بقیہ تمام دیون کو اس پر قیاس کر کے اس کی طرح ہی قرار دیا جاتا۔ کیونکہ فراخی کی حالت میں سودی قرضے اور بقیہ دوسرے قرضوں کے درمیان مطالبہ کے لزوم اور وجوب ادا کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔

اس لیے ضروری ہے کہ ان دونوں قسموں میں ادائیگی کی حالت میں بندش کے سقوط کے حکم کے لحاظ سے بھی کوئی فرق نہ ہو۔ رہ گیا یہ قول باری (اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰى اَهْلِهَا) جس سے قاضی شریح نے مقروض کو محبوس کر دینے پر استدلال کیا ہے تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ یہ آیت تو اُن اعیان (متعین چیزوں) کے متعلق ہے جو مالکوں کے سوا دوسروں کے ہاتھوں میں بطور امانت موجود ہوں اللہ تعالیٰ نے انھیں ان کے مالکوں کو واپس کرنے کا حکم دیا۔

جہاں تک قرضوں کا تعلق ہے جو مقروضوں کے ذمہ ہیں تو ان کی ادائیگی کے مطالبے کا تعلق اس امکان سے ہے کہ وہ انھیں ادا کر سکتے ہیں۔ اس لیے جو شخص تنگدست ہو گا تو اللہ تعالیٰ اسے صرف اس بات کا مکلف بنائے گا جو اس کے امکان اور قدرت میں ہے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (لَا یُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا مَا اٰتَاهَا سَیَجْعَلُ اللّٰهُ بَعْدَ

عُسْرٍ يُّسْرًا۔ اللہ تعالیٰ کسی کو صرف اسی چیز کا مکلف بناتا ہے جو اس نے اسے عطا کیا۔ عنقریب اللہ تعالیٰ تنگدستی کے حالات کے بعد فراخی کے حالات پیدا کر دے گا۔) اب جب ایسا شخص قرض کی ادائیگی کا تنگدستی کی بنا پر مکلف ہی نہیں ہوگا تو یہ بات جائز نہیں ہوگی کہ اسے اس کی وجہ سے قید میں ڈال دیا جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قرض بھی امانتوں کی ایک قسم ہے کیونکہ ارشاد باری ہے (فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ۔ اگر تم میں سے کوئی شخص دوسرے پر بھروسہ کر کے اس کے ساتھ کوئی معاملہ کرے تو جس پر بھروسہ کیا گیا ہے اسے چاہیے کہ امانت ادا کر دے) اور اس سے وہ دین مراد ہے جس کا ذکر اس ارشاد باری (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ۔ اے ایمان والو! جب کسی مقررہ مدت کے لیے تم آپس میں قرض کا لین دین کرو تو اسے لکھ لیا کرو) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر قول باری (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا) سے مراد دین ہو تو اس میں مذکورہ حکم مقروض کی طرف ادائیگی کے امکان کے شرط کے ساتھ متوجہ ہوگا کیونکہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی کو ایسی چیز کا ہرگز مکلف نہیں بناتا جس پر اسے قدرت نہ ہو اور جس کا کر لینا اس کی طاقت سے باہر ہو۔ اب ظاہری طور پر جب تنگدستی کا حکم اسے لگ گیا تو یہ خود اس بات کی دلیل ہو گئی کہ وہ ادائیگی پر قدرت نہیں رکھتا۔

قاضی شریح اور سلف میں سے کسی اور سے یہ بات مخفی نہیں تھی کہ اللہ تعالیٰ کسی کو ایسی چیز کا مکلف نہیں بناتا جس پر اسے قدرت نہ ہو بلکہ یہ تمام حضرات اس حقیقت سے اچھی طرح واقف تھے۔ لیکن میرے نزدیک قاضی شریح کا یہ رویہ ــــ واللہ اعلم ــــ اس بنا پر تھا کہ انہیں اعسار کے وجوب کا یقین نہیں تھا۔ اور یہ ممکن تھا کہ تنگدستی کے اظہار کے باوجود وہ ادائیگی پر قدرت رکھتا تھا اسی لیے اسے قید کر دیتے۔

اہل علم کا اس صورت کے متعلق اختلاف ہے کہ جب حاکم کی عدالت میں ایک شخص کی تنگدستی ثابت ہو جائے جس کی بنا پر حاکم اسے رہا کر دے تو آیا حاکم قرضخواہ کو اس کا پیچھا کرنے سے روک سکتا ہے؟ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ قرض خواہ کو یہ حق حاصل ہے کہ قرض کی واپسی کے لیے مقروض کے پیچھے لگا رہے۔

ابن رستم نے امام محمد سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جس شخص پر دین لازم ہو گیا ہو اسے

کھانا کھانے کے لیے اپنے گھر میں جانے سے روکا نہیں جا سکتا اسی لیے حوائج ضروریہ سے بھی نہیں روکا جا سکتا۔ اگر قرضخواہ اس کی غذا اور فراغت کے لیے جگہ کا انتظام کر دے تو وہ اسے اپنے گھر جانے سے روک سکتا ہے۔

امام مالک اور امام شافعی اور دوسرے حضرات کا قول ہے کہ قرضخواہ کو اس کا پیچھا کرنے کا حق نہیں ہے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر مقروض آزاد ہو تو قرض خواہ اسے مزدوری پر رکھ لے گا اور وہ اپنی مزدوری سے اس کا قرض ادا کرے گا۔ ہمیں نہیں معلوم کہ زہری کے سوا کسی اور کا یہ قول ہو کیونکہ یہ قول لیث بن سعد نے زہری سے نقل کیا ہے کہ تنگدست کو اجرت پر رکھا جائے گا حتیٰ کہ وہ اپنا قرض اپنی اجرت سے ادا کر دے۔

ایک روایت ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ تنگدستی کا ظہور مقروض کے پیچھا کرنے اس سے ادائیگی کا مطالبہ کرنے اور تقاضا کرنے سے نہیں روکتا۔ یہ حدیث ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے روایت کی، انھوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بدو سے اونٹ خریدا اور ثمن کی ادائیگی کے لیے مدت مقرر کر دی۔ مدت کے اختتام پر بدو آ کر رقم کا تقاضا کرنے لگا۔ آپ نے فرمایا کہ "تم ہمارے پاس آ کر رقم کا تقاضا کر رہے ہو اور ادھر ہمارے پاس کچھ بھی نہیں ہے۔ لیکن اب تم یہاں ٹھہرو کہ ہمارے پاس صدقہ کا مال آ جائے۔" بدو یہ سن کر کہنے لگا۔ "واہ! کیا خوب عذر ہے۔" حضرت عمرؓ کو یہ سن کر غصہ آ گیا اور آپ نے اسے درست کرنا چاہا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (دعوہ فان لصاحب الحق مقالاً) حق والے کو بولنے کا حق حاصل ہے) اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدو کو یہ تو بتا دیا کہ میرے پاس اس وقت کچھ نہیں ہے لیکن اسے رقم کا تقاضا کرنے سے نہیں روکا اور یہ فرمایا کہ "حق والے کو بولنے کا حق ہے۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ قرض کی ادائیگی میں تنگدستی، ادائیگی کا تقاضا کرنے اور اس سلسلے میں اس کا پیچھا کرنے سے مانع نہیں ہے۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ "ہمارے پاس رہو حتیٰ کہ صدقہ کا مال آ جائے" اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے یہ اونٹ صدقہ کی مد میں خریدا تھا۔ اپنی ذات کے لیے نہیں خریدا تھا۔ کیونکہ اگر آپ نے اپنی ذات کے لیے اسے خریدا ہوتا تو آپ ہرگز اس کی ادائیگی صدقات کے اونٹوں سے نہ کرتے کیونکہ آپ کے لیے صدقہ کا مال حلال ہی نہیں تھا۔

اس سے یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ جو شخص کسی کے لیے کوئی چیز خریدے اس کی قیمت اس پر لازم آئے گی اور سودے کے تمام حقوق کا تعلق بھی اسی کے ساتھ ہوگا۔ اس شخص کے ساتھ نہیں ہوگا جس کے لیے خریداری کی گئی ہے۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدو کو اس سے نہیں روکا کہ وہ آپ سے رقم کا تقاضا کرے اور ادائیگی کا آپ سے مطالبہ کرے۔

یہ حدیث مفہوم کے لحاظ سے حضرت ابورافع کی روایت کردہ حدیث کے مطابق ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جوان اونٹ بیع سلف کیا یعنی ادھار لے لیا اور پھر صدقات کے اونٹوں سے اس کی ادائیگی کی کیونکہ سلف یعنی ادھار گویا کہ صدقات کے اونٹوں پر دین ہوگیا تھا۔

ایک اور حدیث میں روایت کی گئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لصاحب الحق الید واللسان۔ حق والے کو ہاتھ اور زبان دونوں کا حق حاصل ہے) اس کی روایت محمد بن الحسن نے کی ہے اور کہا ہے کہ ہاتھ سے مراد پیچھا کرنا اور زبان سے مراد تقاضا کرنا ہے۔ ہمیں ایک ایسے شخص نے روایت سنائی ہے جس پر ہمیں روایت کے سلسلے میں کوئی تنقید نہیں کرتا، انھیں محمد بن اسحاق نے، انھیں محمد بن یحییٰ نے، انھیں ابراہیم بن حمزہ نے، انھیں عبدالعزیز بن محمد نے عمرو بن ابی عمرو سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ ایک شخص اپنے مقروض کے پیچھے لگ گیا۔ قرض کی مقدار دس دینار تھی، مقروض کہنے لگا: بخدا میرے پاس کچھ نہیں ہے جس سے میں آج قرض کی ادائیگی کرسکوں۔" قرضخواہ کہنے لگا: بخدا میں تجھے اس وقت تک نہیں چھوڑوں گا جب تک تو قرض ادا نہیں کردے گا یا کوئی ضامن لادے گا جو تیرے قرض کی ذمہ داری خود اٹھالے" مقروض کہنے لگا "بخدا میرے پاس نہ ادائیگی کے لیے رقم ہے اور نہ ہی میرا ایسا کوئی ہے جو اس کی ذمہ داری لے لے۔

حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ وہ شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور عرض کیا کہ یہ شخص میرے پیچھے پڑگیا ہے۔ میں نے قرض کی ادائیگی کے لیے اس سے ایک ماہ کی مہلت مانگی ہے اس نے مہلت دینے سے انکار کرتے ہوئے کہا کہ یا تو میں اس کا قرض ادا کردوں یا کوئی ایسا شخص لاؤں جو ادائیگی کی ذمہ داری اٹھالے، میں نے اس سے کہا کہ خدا کی قسم نہ میرے پاس ایسا کوئی آدمی ہے اور نہ ادائیگی کے لیے رقم ہے۔ یہ سن کر آپ نے قرض خواہ سے پوچھا کہ آیا تم اسے ایک ماہ کی مہلت دیتے ؟ اس نے نفی میں جواب دیا۔

اس پر آپ نے فرمایا کہ اس کے قرض کی ادائیگی کی ذمہ داری میں لیتا ہوں، چنانچہ آپ نے یہ ذمہ داری اٹھاتے ہوئے اس کے قرض کا بوجھ اپنے سر لے لیا۔ وہ شخص چلا گیا اور پھر اتنا سونا لے کر آیا جس کا اس نے وعدہ کیا تھا۔ آپؐ نے اس سے پوچھا کہ یہ سونا تمھیں کہاں سے ملا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ کان سے ملا ہے۔ یہ سن کر آپؐ نے اس سے یہ سونا واپس لے جانے کے لئے کہا اور فرمایا کہ ہمیں اس کی ضرورت نہیں ہے اس میں کوئی خیر نہیں ہے۔ اس کے بعد آپؐ نے اس کی طرف سے قرض ادا کر دیا۔

اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آپؐ نے قرض خواہ کو مقروض کے پیچھے لگے رہنے سے نہیں روکا۔ باوجودیکہ اس نے حلفاً یہ کہا تھا کہ اس کے پاس قرض ادا کرنے کے لیے کچھ نہیں ہے۔ مجھے ایسے شخص نے روایت بیان کی جس کی روایت حدیث پر میں کوئی تنقید نہیں کرتا۔ انھیں عبداللہ بن علی بن الجارود نے، انھیں ابراہیم بن ابی بکر بن ابی شیبہ نے، انھیں ابن ابی عبیدہ نے، انھیں ان کے والد نے اعمش سے، انھوں نے ابوصالح سے، انھوں نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کہ ایک بدّو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور آ کر ان کھجوروں کا تقاضا کرنے لگا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمے تھیں۔ بدّو نے تقاضا کرنے میں بڑی سختی کی حتیٰ کہ اس کی زبان سے یہ کلمات نکلے کہ اگر آپ نے کھجوریں مجھے ادا نہ کیں تو میں آپ کا جینا حرام کر دوں گا۔

یہ سن کر صحابہ کرامؓ نے اسے ڈانٹتے ہوئے کہا کہ تمھیں پتہ بھی ہے کہ تم کس ذات سے ہم کلام ہو؟ بدّو نے جواب میں کہا کہ "میں اپنے حق کا مطالبہ کر رہا ہوں"۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام سے فرمایا کہ تم لوگوں نے حق دار کا ساتھ کیوں نہ دیا؟ پھر آپ نے حضرت خولہ بنت قیس کو پیغام بھیجا کہ اگر تمھارے پاس کھجوریں ہوں تو ہمیں بطور قرض دے دو جب ہمارے پاس کھجوریں آئیں گی تو ہم قرض ادا کر دیں گے۔ حضرت خولہؓ نے جواباً عرض کیا کہ میرے ماں باپ آپ پر قربان، میرے پاس کھجوریں ہیں۔

چنانچہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کھجوریں قرض دیں جنھیں لے کر آپ نے بدّو کو ادائیگی کر دی۔ پھر اسے کھانا کھلایا، بدّو نے جاتے ہوئے دعا دی کہ آپ نے ہمیں پوری ادائیگی کر دی ہے اللہ تعالیٰ آپ کو بھی پورا پورا دے۔ یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "یہی بہترین لوگ ہیں۔ وہ امت کبھی پاکیزہ نہیں ہو سکتی جس سے بغیر کسی ہچکچاہٹ کے کمزور کو اس کا حق نہ دلایا جاتا ہو"۔

اس روایت سے یہ باتیں معلوم ہوئیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قرض ادا کرنے کے لیے کچھ بھی نہیں تھا اس کے باوجود آپ نے بدو کے مطالبہ ادائے قرض کی ادائیگی کے تقاضے کو برا محسوس نہیں کیا بلکہ آپ نے صحابہ کرام کی طرف سے اس بدو کو ڈانٹ ڈپٹ کرنے کو برا سمجھا اور فرمایا کہ تم لوگوں نے حق دار کا ساتھ کیوں نہیں دیا۔ اس چیز سے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ مقروض کو صرف تنگدستی کی بنا پر مہلت نہ دی جائے اگر قرض خواہ اسے مہلت نہ دینا چاہے۔

اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انھیں احمد بن العباس المودب نے، انھیں عفان بن مسلم نے، انھیں عبدالوارث نے محمد بن جحادہ سے، انھوں نے ابن بریدہ سے، انھوں نے اپنے والد سے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ (من انظر معسرا فلہ صدقۃ ومن انظر معسرا فلہ بکل یوم صدقۃ جس شخص نے کسی تنگ دست کو مہلت دی اس کے لیے ایک صدقہ کا ثواب ہے اور جس شخص نے تنگدست کو مہلت دی اسے ہر روز کے بدلے ایک صدقہ کا ثواب ملے گا)۔ میں نے عرض کیا: "اللہ کے رسول! پہلے میں نے تو آپ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جس شخص نے کسی تنگدست کو مہلت دی اسے ایک صدقہ کا ثواب ملے گا پھر آپ نے فرمایا کہ اسے ہر روز کے بدلے ایک صدقے کا ثواب ملے گا تو آپ نے فرمایا (من انظر معسرا قبل ان یحل الدین فلہ صدقۃ ومن انظر اذا حل الدین فلہ بکل یوم صدقۃ جس شخص نے تنگ دست کو قرض کی ادائیگی کا وقت آنے سے پہلے مہلت دے دی اسے ایک صدقہ کا ثواب ملے گا اور جو شخص قرض کی ادائیگی کا وقت آجانے پر مہلت دے گا اسے ہر دن کے بدلے ایک صدقے کا ثواب ملے گا)

ہمیں عبدالباقی نے روایت سنائی، انھیں محمد بن علی بن عبدالملک بن السراج نے، انھیں ابراہیم بن عبداللہ الہروی نے، انھیں عیسیٰ بن یونس نے، انھیں سعید بن حجۃ الاسدی نے انھیں عبادہ بن الولید بن عبادۃ الصامت نے کہ انھوں نے ابوالیسر کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من انظر معسرا او وضع لہ اظلہ اللہ یوم لا ظل الا ظلہ۔ جس شخص نے تنگ دست کو مہلت دی یا قرض کا کچھ حصہ معاف کر دیا تو اللہ تعالیٰ اس دن اپنا سایہ عطا کرے گا جس دن اس کے سائے کے سوا اور کوئی سایہ نہیں ہوگا)

پہلی حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ جس شخص نے تنگ دست کو مہلت دی اسے ہر دن کے بدلے ایک صدقے کا ثواب ملے گا" اس بات کو واجب کرتا ہے کہ صرف تنگدستی کی بنا پر جب تک قرض خواہ مہلت نہ دے کسی مقروض کو مہلت نہیں دی جاسکتی۔ اس لیے کہ قرضخواہ کی طرف سے مہلت دیے جانے کے بغیر اسے مہلت دینا اگر درست ہوتا تو آپ کا یہ قول ہرگز درست نہ ہوتا۔ کیونکہ ایسا تو ہو نہیں سکتا کہ ایک شخص ایک کام کیے بغیر اس کے ثواب کا مستحق ہو جائے۔ اب جو شخص قرضخواہ کی طرف سے مہلت دیے جانے کے بغیر مہلت یافتہ ہو گیا تو اس صورت میں یہ محال ہے کہ قرضخواہ مہلت دینے کی وجہ سے ثواب کا مستحق ٹھہرے۔

ابوالیسر کی حدیث بھی اس پر دو طرح سے دلالت کرتی ہے اوّل یہ کہ قرضخواہ مہلت دے کر ثواب کا مستحق ہوگا۔ دوم یہ کہ آپ نے مہلت کو قرض میں کمی کے بمنزلہ قرار دیا اور یہ تو معلوم ہے کہ قرض میں کمی کا عمل صرف قرضخواہ ہی کر سکتا ہے۔ اسی طرح مہلت دینے کا عمل بھی وہی کرے گا۔

یہ سب کچھ اس پر دال ہے کہ قول باری (فَنَظِرَةٌ اِلٰی مَیْسَرَةٍ) دو میں سے ایک مفہوم پر مشتمل ہے یا تو مہلت دینے کا مطلب اسے قید سے چھوڑ دینا ہے اور اس کی سزا ختم کر دینا ہے اس لیے کہ وہ سزا کا مستحق نہیں تھا۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ (مطل الغنی ظلم۔ مالدار کا ٹال مٹول ظلم ہے)

اب جبکہ اس کی تنگدستی ثابت ہو گئی تو وہ ظالم نہیں رہا اور ادائیگی نہ کر کے اس نے کوئی ظلم نہیں کیا۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے اسے قید سے چھوڑ دینے کا حکم دے دیا لیکن اس سے یہ ضروری نہیں ٹھہرتا کہ اس کا پیچھا کرنا بھی ترک کر دیا جائے۔ یا اس سے مراد مہلت دینے کی ترغیب اور ہدایت ہے وہ اس طرح کہ اس کا پیچھا چھوڑ دیا جائے اور اس سے ادائیگی کا تقاضا اور مطالبہ نہ کیا جائے۔ اس صورت میں وہ قرضخواہ کی طرف سے دی جانے والی مہلت کے ذریعے ہی مہلت یافتہ بنے گا۔ کیونکہ جو روایات ہم نے گزشتہ سطور میں بیان کی ہیں وہ اس پر دلالت کرتی ہیں۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ لزوم یعنی پیچھے لگے رہنا حبس یعنی قید کے بمنزلہ ہے ان دونوں باتوں میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ ان دونوں صورتوں میں مقروض کو تصرف سے روک دیا

جاتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات ایسی نہیں ہے کیونکہ لزوم کی بنا پر مقروض کو تصرف سے روکا نہیں جاتا۔

بلکہ لزوم کا معنی تو یہ ہے کہ قرضخواہ کی طرف سے مقروض کے ساتھ ایک ایسا آدمی ہمہ وقت موجود رہے گا جو اس کی کمائی اور حاصل شدہ چیزوں کی نگرانی کرتے ہوئے اس کے پاس خوراک کی مقدار رقم رہنے دے گا اور باقی رقم قرض کی ادائیگی کے سلسلے میں اس سے لے لے گا۔ اس صورت میں نہ اس پر کوئی ایجاب حبس ہے اور نہ ہی ایجاب عقوبت۔

مروان بن معاویہ نے یہ روایت کی، انھیں ابومالک الاشجعی نے ربعی بن حراش سے، انھوں نے حضرت حذیفہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان اللہ یقول لعبد من عبادہ ما عملت قال ما عملت لک کثیر عمل ارجوک بہ من صلوٰۃ ولا صوم غیر انک کنت اعطیتنی فضلاً من مال فکنت اخالط الناس فأ یسر علی الموسر وانظر المعسر، فقال اللہ عزوجل نحن احق بذلک منک ۔ تجاوزوا عن عبدی فغفرلہ ۔ اللہ تعالیٰ اپنے ایک بندے سے ان کے اعمال کے متعلق پوچھے گا۔ بندہ جواب میں کہے گا کہ میں نے نماز روزے کا بہت زیادہ عمل نہیں کیا کہ میں ان کی وجہ سے تیری ذات سے بڑے ثواب کی امید رکھوں البتہ تو نے مجھے زائد مال عطا کیا تھا اس میں میں لوگوں کو شریک کرتا۔ میں فراخت دست کے لیے آسانی پیدا کرتا اور تنگدست کو مہلت دیتا۔ اللہ تعالیٰ فرمائے گا اس طریق کار کو اپنانے کے لئے ہم تجھ سے بڑھ کر حق رکھتے ہیں۔ میرے بندے کے گناہوں کو نظر انداز کردو، چنانچہ اسے معاف کردیا جائے گا)۔

حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ ہم نے بھی اسی طرح یہ حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی تھی۔ یہ حدیث بھی گزشتہ احادیث کی طرح اس پر دلالت کرتی ہے کہ مہلت صرف تنگدستی کی بنا پر نہیں دی جاتی کیونکہ اس صورت میں دو باتوں کو جمع کرنا لازم آئے گا یعنی فراخ دست کے لیے آسانی مہیا کرنا اور تنگدست کو مہلت دینا اور یہ دونوں باتیں برائے ترغیب ہیں واجب نہیں ہیں۔

جن حضرات کا یہ قول ہے کہ جب مقروض تنگدست ہو تو قرضخواہ اس کا پیچھا نہیں کرے گا اور صرف تنگدستی کے ساتھ ہی اسے مہلت دے دی جائے گی۔ ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو لیث بن سعد نے بکیر سے، انھوں نے عیاض بن عبداللہ سے اور انھوں نے

حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک شخص کو پھلوں کی تجارت میں بڑا خسارہ ہوا اور اس پر قرضوں کا بوجھ بڑھ گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرضخواہوں سے فرمایا کہ اس پر صدقہ کرو۔

لوگوں نے صدقہ کیا لیکن صدقات کی صورت میں جمع ہونے والا مال اس کے قرضوں کی ادائیگی کے لیے پورا نہ ہوسکا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرضخواہوں سے فرمایا کہ اس کے پاس سے جتنا مال ملتا ہے وہ لے لو، اب اس کے سوا تمھارے لیے اور کچھ نہیں۔ ان حضرات نے یہ استدلال کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ "تمھارے لیے اس کے سوا اور کچھ نہیں" اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مقروض کا پیچھا نہ کیا جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس سے قرض کی رقموں کا سقوط مراد نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ متفقہ مسئلہ ہے کہ مقروض کے پاس جب کبھی بھی مال آئے گا تو قرضخواہ خوراک سے زائد مال کے سب سے زیادہ حقدار ہوں گے۔ جب یہ چیز مقروض پر قرضخواہوں کے حق کے بقا کی نفی نہیں کرتی تو اس سے مقروض کے پیچھا کرنے کی بھی نفی نہیں ہوتی تاکہ قرضخواہ اس کا پیچھا کرکے اس سے اپنی رقمیں وصول کرلیں۔

وہ اس طرح کہ اس کی کمائی میں اس کی خوراک کی مقدار اس کے پاس رہنے دیں گے اور باقی ماندہ رقمیں قرض میں لے لیں گے۔ کیونکہ لزوم کا یہی معنی ہے۔ کیونکہ ہمارا اس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مقروض مستقبل میں جو کسب کرے گا اس پر قرضخواہوں کا حق ہوگا۔ یہی بات اس کا تقاضا کرتی ہے کہ لزوم یعنی پیچھے لگے رہنے کا حق بھی ثابت ہوجائے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان کردہ قول اس چیز کی نفی نہیں کرتا جس طرح کہ مستقبل میں مقروض کے حاصل کردہ اموال پر قرضخواہوں کے حقوق کی نفی نہیں ہوتی۔

گزشتہ سطور میں بیان کردہ روایات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ تنگدست کو مہلت دی جائے نیز قرض خواہ کو اسے مہلت دینے کی ترغیب بھی دی گئی ہے۔ یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ان قرضوں میں تاجیل یعنی مدت مقرر کرنا جائز ہے، جن کی ادائیگی غصب اور بیع کی مختلف صورتوں کی وجہ سے فی الحال واجب ہوچکی ہو۔

امام شافعی کا خیال ہے کہ اگر قرض اصل کے اعتبار سے فی الحال ہے تو اس کے لیے مدت مقرر کرنا جائز نہیں ہے۔ امام شافعی کا یہ قول ان روایات کے خلاف ہے جن کا ہم نے

سابقہ سطور میں ذکر کیا ہے کیونکہ ان کا تقاضا ہے کہ تاجیل جائز ہے۔ ان میں ایک روایت حضرت ابن بریدہ کی ہے جو اس مقروض کے متعلق ہے جسے قرض کی ادائیگی کا وقت آنے سے پہلے مہلت دے دی گئی ہو یا وقت آنے کے بعد مہلت دی گئی ہو۔ اس کی سند بھی بیان ہو چکی ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے یہ روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں سعید بن منصور نے انھیں ابو الاحوص نے سعید بن مسروق سے، انھوں نے شعبی سے، انھوں نے سمعان سے انھوں نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے کہ ہمیں ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ کے دوران پوچھا کہ فلاں قبیلہ کا فلاں شخص یہاں ہے؟ کسی نے جواب نہیں دیا۔
آپ نے پھر یہی الفاظ دہرائے پھر کسی نے جواب نہیں دیا۔ تیسری مرتبہ آپ کی آواز پر ایک شخص کھڑا ہو گیا اور عرض کیا کہ وہ میں ہوں۔ آپؐ نے اس سے پوچھا کہ دو دفعہ جب میں نے پکارا تو تم نے جواب کیوں نہیں دیا۔ پھر سب سے مخاطب ہو کر فرمایا: میں تو تم لوگوں کے متعلق بھلائی کی باتوں کا چرچا کرتا ہوں۔ دراصل تمھارا یہ بھائی جس کا نام لے کر میں نے پکارا تھا قرض میں گرفتار تھا۔ میں یہ دیکھنا چاہتا تھا کہ اس کا قرض ادا ہو گیا ہے اور اب کوئی شخص اس سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کرتا۔

مقروض ہونا قابل تحسین نہیں بلکہ جرم عظیم ہے

ہمیں محمد بن بکر نے یہ روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں سلیمان بن داؤد المہری النہری نے، انھیں وہب نے، انھیں سعید بن ابی ایوب نے کہ انھوں نے ابو عبداللہ القرشی سے سنا، انھوں نے ابوبردہ بن ابو موسیٰ الاشعریؓ سے سنا جنھوں نے اپنے والد حضرت ابو موسیٰ اشعری سے روایت کی اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی آپ نے فرمایا (ان اعظم الذنوب عند اللہ ان یلقاہ عبد بعد الکبائر التی نہاہ اللہ عنہا ان یموت رجل وعلیہ دین لا یدع لہ قضاء، کبیرہ گناہوں کے بعد جن سے اللہ تعالیٰ نے ہمیں روکا ہے اللہ کے نزدیک سب سے بڑا گناہ یہ ہے کہ مرنے کے بعد بندہ اللہ کے سامنے اس حالت میں حاضر ہو کہ وہ اپنے پیچھے قرض چھوڑ گیا ہو لیکن اس کی ادائیگی کا کوئی وسیلہ نہ چھوڑا ہو)

ان دونوں احادیث میں اس بات پر دلالت موجود ہے۔ مطالبہ اور لزوم تنگدست نہیں ہوتے جس طرح کہ موت کی بنا پر مطالبہ ساقط نہیں ہوتا خواہ وہ کوئی رقم چھوڑ کر نہ مرا ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ مقروض جب مفلسی کی حالت میں مرے گا تو اس نے یا تو قرض کی ادائیگی میں کوتاہی کی ہو گی یا کوتاہی نہیں کی ہو گی۔ اگر پہلی صورت ہو گی تو اس سے مطالبہ کا حق اللہ تعالیٰ کو ہے جس طرح ان گناہوں کے متعلق پوچھ گچھ کا حق اللہ کو ہے جن سے اس نے توبہ نہیں کی ہو گی۔ اور اگر اس کی طرف سے کوتاہی نہیں ہوئی ہو گی تو اللہ تعالیٰ اس پر اس کا مواخذہ نہیں کرے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ کسی پر صرف اس کے گناہوں کی وجہ سے مواخذہ کرتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس مقروض کے متعلق ہے جس نے قرض کی ادائیگی میں کوتاہی کی ہو اور اپنی کوتاہی پر توبہ کیے بغیر مفلسی کی حالت میں مر گیا ہو اسے اس کا مواخذہ ہو گا۔ یہ حکم اس شخص کا ہے جو کسی انسان کا مقروض اور تنگدست ہو۔ یہ اس لیے کہ ہمارے لیے ایسے آدمی کے توبہ کے متعلق معلومات کا کوئی ذریعہ نہیں اس لیے ضروری ہے کہ دنیا میں اس سے ادائیگی کا مطالبہ جاری رکھا جائے جس طرح کہ ایسا آدمی اللہ کے ہاں بھی گرفت میں آ جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا تشریح کی بنا پر یہ ہونا چاہیے کہ آپ اس شخص کے درمیان جس نے قضائے دین میں کوتاہی کی ہو اور اپنی کوتاہی پر ڈٹا ہوا ہو اور اس شخص کے درمیان فرق کریں جس نے اصلاً کوتاہی نہ کی ہو یا کوتاہی کی ہو لیکن اپنی کوتاہی سے توبہ کر چکا ہو اور آپ اس کے لیے اس حکم کا لزوم واجب کر دیتے جو کوتاہی کرنے والے توبہ نہ کرنے والے کا ہے اور یہ حکم آپ اس صورت میں لازم نہ کرتے جب کہ ایک شخص نے کوتاہی نہ کی ہو یا کوتاہی کی ہو اور پھر اپنی کوتاہی سے توبہ کر چکا ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا اگر ہمیں اس شخص کی توبہ کی حقیقت سے واقفیت ہو جاتی جو اس نے اپنی کوتاہی کی بنا پر کی ہے یا ہمیں یہ علم ہو جاتا کہ اس نے قضاء دین میں کوتاہی نہیں کی ہے تو پھر ہم اس کے حکم اور کوتاہی ظاہر ہو جانے والے کے حکم میں پیچھا کرنے کے لحاظ سے فرق کرتے جس طرح کہ عند اللہ ان دونوں کے حکموں میں فرق ہے۔

لیکن ہم یہ نہیں جانتے کہ حقیقت میں اس نے کوتاہی نہیں کی ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ

کہ اس نے مال چھپا رکھا ہوا اور تنگدستی ظاہر کردی ہو اسی طرح اس شخص کا معاملہ ہے جو اپنی کوتاہی سے توبہ کا اظہار کر رہا ہو اور اس کی تنگ دستی بھی ظاہر ہو چکی ہو۔ اس کے متعلق بھی یہ ممکن ہے کہ اس کے ہاں قرض ادا کرنے کے لیے فراخی موجود ہو اور جس تنگدستی کا اس نے اظہار کیا ہے وہ حقیقت نہ ہو۔

اس صورت حال کے پیش نظر اس سے ادائے دین کے مطالبے اور اس سلسلے میں اس کے پیچھے لگے رہنے کا حکم اس پر قائم رہے گا جس طرح کہ اس کی موت کے بعد اللہ کی خاطر اس پر مطالبہ کا حکم ثابت رہے گا۔

حضرت ابو قتادہؓ کی روایت کردہ حدیث بھی اس پر دلالت کرتی ہے۔ اس کی روایت ہمیں محمد بن بکر نے کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں محمد بن المتوکل العسقلانی نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے زہری سے، انھوں نے ابو سلمہ سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے، حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس شخص کا جنازہ نہیں پڑھاتے تھے جو اپنے پیچھے قرض چھوڑ کر فوت ہو گیا ہو۔

آپ کے پاس ایک جنازہ لایا گیا آپ نے دریافت کیا کہ اس کے ذمہ کوئی قرض تو نہیں؟ جواب میں عرض کیا گیا کہ اس پر دو دینار قرض ہیں۔ یہ سن کر آپ نے فرمایا کہ تم لوگ اس کا جنازہ پڑھ لو، یہ سن کر حضرت ابو قتادہؓ نے عرض کیا کہ یہ دو دینار میرے ذمہ ہیں۔ یہ سن کر آپ نے اس کا جنازہ پڑھا۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فراخی عطا کی تو آپ نے اعلان کر دیا (انا اولیٰ بکل مؤمن من نفسہ فمن ترک دینا فعلی قضاءہ ومن ترک مالا فلورثتہ - میں ہر مومن کا اس کی ذات سے بڑھ کر سرپرست اور قریبی ہوں۔ اس لیے جو شخص قرض چھوڑ کر وفات پا جائے گا اس کی ادائیگی میرے ذمہ ہو گی۔ اور جو شخص مال چھوڑ کر وفات پا جائے گا اس کا مال اس کے ورثاء کو ملے گا۔

اگر مفلسی کی حالت میں وفات کے بعد اس مرحوم پر مطالبۂ دین قائم نہ رہتا تو آپ اس کا جنازہ پڑھنے سے انکار نہ کرتے کیونکہ جنازہ پڑھ لینے کی صورت میں اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو جاتی جس پر کوئی قرض نہیں ہوتا۔ اس واقعہ میں یہ دلیل موجود ہے کہ تنگدستی اس سے مطالبہ اور لزوم کا حکم ساقط نہیں کرتی۔

اسماعیل بن ابراہیم بن المہاجر نے عبدالملک بن عمیر سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ

کے پاس کوئی شخص اپنے مقروض کو لے کر آتا تو آپ اس سے کہتے کہ اس شخص کے پاس مال کی موجودگی کا ثبوت پیش کرو تاکہ میں اسے قید میں ڈال دوں، اگر وہ شخص اس کے جواب میں کہتا کہ ثبوت تو پیش نہیں کر سکتا بلکہ میں اس کا پیچھا کر سکتا ہوں۔

اس پر حضرت علیؓ فرماتے کہ میں تمہیں اس کا پیچھا کرنے سے نہیں روکتا۔ رہ گیا زہری اور لیث بن سعد کا قول کہ آزاد مقروض کو قرضخواہ مزدوری پر رکھ لے اور اس کی مزدوری سے اپنا قرض وصول کرتا رہے تو یہ آیت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی احادیث کے خلاف ہے۔ آیت کے اس لیے خلاف ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (اِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ) اس آیت میں یہ نہیں فرمایا کہ اسے قرض کے بدلے مزدوری پر رکھ لے۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول تمام روایات میں اجارہ یعنی مزدوری پر رکھنے کی کوئی بات نہیں ہے بلکہ ان میں اس کا پیچھا کرنے یا اسے چھوڑ دینے کی بات ہے۔ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت کردہ حدیث کے الفاظ تو یہ ہیں کہ (لیس لکم الا ذالک تمہارے لیے اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے) جب قرضخواہ مقروض کے پاس اس کے سوا اور کچھ نہ پائیں جو انھوں نے اس سے لے لیا ہو۔

قول باری ہے (وَاَنْ تَصَدَّقُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ اور صدقہ کر دینا تمہارے لیے بہتر ہے اگر تمہیں علم ہو) یعنی ــــ واللہ اعلم ــ تنگدست کے ذمہ واجب قرض کا صدقہ کر دینا اسے اس کی ادائیگی کے لیے مہلت دینے سے بہتر ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ صدقہ میں کوئی رقم کسی کو دے دینا اسے اس رقم کو بطور قرض دینے سے بہتر ہے۔ اس لیے کہ قرض میں مال کا دے دینا ہوتا ہے اور اسے واپس لینے میں تاخیر کر دی جاتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (قرض مرتین کصدقة مرة دو دفعہ قرض دینا ایک دفعہ صدقہ کرنے کے برابر ہے)

علقمہ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (السلف یجری مجری شطر الصدقة قرض آدھے صدقہ کے قائم مقام ہوتا ہے) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے یہ بات ان کے اپنے قول کے طور پر منقول ہے حضرت ابن عباسؓ سے بھی اسی طرح کا قول منقول ہے۔

ابراہیم نخعی اور قتادہ سے قول باری (وَاَنْ تَصَدَّقُوْا خَیْرٌ لَّکُمْ) کے متعلق منقول ہے کہ تم راس المال یعنی اصل قرضہ صدقہ کردو۔" جب اللہ تعالیٰ نے قرض سے مقروض کو فارغ کر دینے کا نام صدقہ رکھا ہے تو اس کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ اپنی مدزکوٰۃ سے اپنے مقروض کو قرض سے بری کر دینا جائز ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو بھی صدقہ کا نام دیا ہے۔ اور یہ صدقہ تنگدست پر کیا جا رہا ہے۔ اس لیے اگر ہم صرف اس قول کے ظاہر کو لے لیں اور کسی اور چیز کا اعتبار نہ کریں تو یہ ضروری ہوگا کہ بری کر دینے کا یہ جواز اس کے ان تمام قسم کے مال میں ہو جن میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے چاہے یہ مال عین یعنی نقد کی صورت میں ہو یا دین کی صورت میں یا کسی اور صورت میں۔

تاہم ہمارے اصحاب کا قول یہ ہے کہ مقروض کو قرض سے بری کرنے والے یعنی قرضخواہ کی نہ کسی اور کی، زکوٰۃ کا اس حکم سے سقوط صرف اس بنا پر ہوا ہے کہ دین ایک حق ہوتا ہے عین نہیں ہوتا اور حقوق زکوٰۃ کے قائم مقام نہیں ہوتے۔ مثلاً گھر میں سکونت کا حق، غلام کی خدمت کا حق وغیرہ، یہ زکوٰۃ کے قائم مقام نہیں ہو سکتے۔ مقروض کو اس کے قرض سے بری کرنے کا نام صدقہ رکھا گیا ہے اس سے یہ واجب نہیں ہوتا کہ تمام احوال میں زکوٰۃ کی مد سے بھی اس کا جواز ہو جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے قصاص سے برأت کا نام صدقہ رکھا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (وَکَتَبْنَا عَلَیْھِمْ فِیْھَا اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ .... ہم نے تورات میں ان پر یہ فرض کر دیا کہ جان کے بدلے جان ہے ....) تا قول باری فَمَنْ تَصَدَّقَ فَھُوَ کَفَّارَۃٌ لَّہٗ، پھر جو قصاص کا صدقہ کر دے تو وہ اس کے لیے کفارہ ہے)

یہاں اس سے مراد قصاص معاف کر دینا ہے۔ ہمیں اس مسئلے میں اہل علم کے درمیان کسی اختلاف کا علم نہیں ہے کہ قصاص معاف کر دینا کفارہ کے لیے کافی نہیں ہوتا یعنی اس کے قائم مقام نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ نے برادران یوسف علیہ السلام کی حکایت بیان کرتے ہوئے فرمایا (وَجِئْنَا بِبِضَاعَۃٍ مُّزْجَاۃٍ فَاَوْفِ لَنَا الْکَیْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَیْنَا اور ہم کچھ حقیر سی پونجی لے کر آئے ہیں آپ ہمیں بھرپور غلّہ عنایت فرمائیں اور ہم کو خیرات کر دیں)

برادرانِ یوسف علیہ السلام نے ان سے یہ سوال نہیں کیا تھا کہ وہ انھیں اپنا مال بطور صدقہ دے دیں بلکہ انھوں نے یہ سوال کیا تھا کہ ان کے ہاتھوں غلہ فروخت کر دیا جائے اور غلے کی فروخت کی ممانعت نہ کی جائے کیونکہ شروع میں ان کے ہاتھوں غلے کی فروخت روک دی گئی تھی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ انھوں نے یہ کہا تھا کہ "ہمیں بھرپور غلہ دو"۔ یہ وہ غلہ تھا جو انھوں نے اپنی پونجی کے بدلے خریدا تھا۔

اس پر لفظ صدقہ کا اطلاق یہ واجب نہیں کرتا کہ زکوٰۃ کی مد سے اس کا جواز ہو جائے اسی طرح دَین پر لفظ صدقہ کا اطلاق زکوٰۃ کی مد سے اس کی ادائیگی کے جواز کی علت نہیں بنے گا۔ واللہ اعلم بالصواب!

ادھار لین دین کا بیان

قول باری ہے (یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰی اَجَلٍ مُّسَمًّی فَاکْتُبُوْہُ اے ایمان والو! جب کسی مقررہ مدت کے لیے تم آپس میں ادھار لین دین کرو تو اسے لکھ لیا کرو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ کچھ لوگوں کا مسلک یہ ہے کہ مقررہ مدت کے لیے ادھار لین دین کے متعلق تحریر اور گواہی اس قول باری (فَاکْتُبُوْہُ) تا قول باری (فَاسْتَشْہِدُوْا شَہِیْدَیْنِ مِنْ رِّجَالِکُمْ اپنے مردوں میں سے دو گواہ مقرر کر لو) کی بنا پر واجب تھی پھر یہ وجوب اس قول باری (فَاِنْ اَمِنَ بَعْضُکُمْ بَعْضًا فَلْیُؤَدِّ الَّذِی اؤْتُمِنَ اَمَانَتَہٗ۔ اگر تم میں سے کوئی شخص دوسرے پر بھروسہ کر کے اس کے ساتھ کوئی معاملہ کرے تو جس پر بھروسہ کیا گیا ہے اسے چاہیے کہ امانت ادا کر دے)

یہ تفسیر حضرت ابوسعید خدریؓ، شعبی، حسن بصری وغیرہم سے مروی ہے۔ بعض دوسروں کا قول ہے کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہوئی بلکہ محکم یعنی غیر منسوخ ہے۔ عاصم احول اور داؤد بن ابی ہند نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا تھا کہ: خدا کی قسم! قرض کی آیت محکم ہے اور اس کا کوئی حصہ منسوخ نہیں ہوا۔"

شعبہ نے فراس سے، انھوں نے شعبی سے، انھوں نے ابو بردہ سے، انھوں نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے روایت کی ہے۔ آپ نے فرمایا: تین آدمی ایسے ہیں جو اللہ سے فریاد کرتے ہیں مگر ان کی فریاد سنی نہیں جاتی ایک وہ شخص جس کی بیوی بدخلق ہو اور وہ اسے طلاق نہ دے، دوسرا وہ شخص جو یتیم کے بالغ ہونے سے پہلے اس کا مال اس کے حوالے کر دے حالانکہ قول باری ہے (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَھَآءَ اَمْوَالَکُمْ تم بے وقوفوں کو اپنا مال نہ دو)

تیسرا وہ شخص جو کسی کو اپنا مال قرض دے اور اس پر گواہ نہ بنائے۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً بھی مروی ہے۔ جویبر نے ضحاک سے روایت کی کہ ایسے شخص کا حق اگر ضائع ہو جائے تو اس پر اسے اجر نہیں ملے گا۔ اور اگر یہ حق مار لینے والے کے خلاف بد دعا بھی کرے گا تو اس کی بد دعا قبول نہیں ہوگی کیونکہ یہ اللہ کے حق کے ترک کا مرتکب ہوا ہے اور اس نے اس کے حکم کی پرواہ نہیں کی ہے۔

سعید بن جبیر کا قول ہے کہ (وَاَشْهِدُوْا اِذَا تَبَايَعْتُمْ اور تجارتی معاملے طے کرتے وقت گواہ کر لیا کرو) یعنی اپنے حقوق پر گواہ کر لیا کرو جبکہ ان کی ادائیگی کے لیے مدت مقرر کی گئی ہو یا مدت مقرر نہ کی گئی ہو۔ بہر حال تمھیں ہر حال میں اپنے حقوق پر گواہ کر لینے چاہئیں۔

ابن جریج کہتے ہیں کہ کسی شخص نے عطاء بن ابی رباح سے پوچھا کہ اگر کوئی شخص آدھے درہم کے بدلے کوئی چیز خریدے تو اس پر بھی گواہی قائم کرے۔

عطاء نے اثبات میں جواب دیتے ہوئے کہا کہ قول باری (وَاَشْهِدُوْا اِذَا تَبَايَعْتُمْ) کی یہی تفسیر ہے۔ مغیرہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ ایک مٹھی سبزی کے سودے پر بھی گواہ بنائے۔ حسن بصری اور شعبی سے مروی ہے کہ اگر چاہے تو گواہ کرے اور اگر چاہے تو نہ کرے کیونکہ قول باری ہے (فَاِنْ اَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا)

لیث نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ جب کوئی چیز فروخت کرتے تو گواہ بنا لیتے لیکن تحریر نہ کرتے۔ یہ اس پر دال ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اسے مستحب سمجھتے تھے کیونکہ اگر اسے واجب سمجھتے تو گواہی کے ساتھ ساتھ تحریر بھی ضروری ہوتی اس لیے کہ آیت میں ان دونوں باتوں کا حکم دیا گیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت (فَاكْتُبُوْهُ) تا آیت (وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ) نیز قول باری (وَاَشْهِدُوْا اِذَا تَبَايَعْتُمْ) یا تو اپنے نزول کے وقت سے ہی مقرر مدت کے لیے ادھار یعنی دین پر گواہی اور تحریر دونوں کو واجب کرتی تھیں۔ پھر ان کا یہ حکم ثابت اور مستقر رہا یہاں تک کہ ان کے وجوب کا نسخ قول باری (فَاِنْ اَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِى اؤْتُمِنَ اَمَانَتَهٗ) کی صورت میں وارد ہو گیا یا یہ کہ وجوب کا حکم اور اس کا نسخ دونوں کا نزول ایک ساتھ ہو گیا۔

اگر دوسری بات ہو تو اس صورت میں یہ درست نہیں ہوگا کہ تحریر اور گواہی سے ان کا

وجوب مراد لیا جائے کیونکہ ایک ہی چیز کے متعلق ناسخ اور منسوخ دونوں کا اکٹھے ورود ممتنع ہے اس بنا پر کہ جب تک ایک حکم استقرار نہ پکڑ لے یعنی لوگوں کو اس پر عمل کرنے کا موقعہ نہ مل جائے اس وقت تک اس کا نسخ جائز نہیں ہوتا۔

اب جبکہ ہمارے پاس ان دونوں آیتوں (وَاَشْهِدُوْا اِذَا تَبَايَعْتُمْ) اور (فَاِنْ اَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا) میں مندرج دونوں حکموں کے نزول کی تاریخوں کا کوئی ثبوت نہیں ہے تو یہ ضروری ہوگا کہ ہم ان کے اکٹھے نزول کا حکم عائد کر دیں۔ یعنی تحریر اور گواہی کا حکم اس حکم (فَاِنْ اَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِى اؤْتُمِنَ اَمَانَتَهٗ) کے مقرون نازل ہوا۔ جس سے یہ ثابت ہو گیا کہ کتابت اور شہادت کا حکم مستحب ہے واجب نہیں ہے۔

حضرت ابن عباسؓ سے جو یہ مروی ہے کہ "آیۃ المدین" (زیر بحث آیت جس میں ادھار لین دین کا ذکر ہے) محکم ہے یعنی اس کا کوئی حصہ منسوخ نہیں ہوا تو اس روایت کی اس پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ حضرت ابن عباسؓ گواہ قائم کرنے کو واجب سمجھتے تھے۔ کیونکہ اس میں یہ گنجائش ہے کہ آپ کی مراد یہ ہو کہ یہ سب کی سب ایک ساتھ نازل ہوئیں اس طرح ترتیب تلاوت میں وہ بات موجود ہے جو گواہ مقرر کرنے کو مستحب قرار دیتی ہے۔ اور وہ بات اس قول باری کی صورت میں ہے (وَاَشْهِدُوْا اِذَا تَبَايَعْتُمْ)

حضرت ابن عمرؓ سے یہ روایت ہے کہ آپ گواہ کر لیا کرتے تھے اور ابراہیم نخعی اور عطاء بن ابی رباح سے یہ روایت کہ وہ تھوڑی سی چیز کے سودے پر بھی گواہ کر لیتے تھے ہمارے نزدیک اس پر محمول ہے کہ وہ اسے مستحب سمجھتے تھے، واجب نہیں قرار دیتے تھے۔ حضرت ابو موسیٰؓ سے تین شخصوں کی فریاد کی عدم قبولیت کے متعلق، جن میں سے ایک وہ ہے جس کا کسی پر قرض ہو لیکن اس نے کسی کو گواہ نہ بنایا ہو، جو روایت ہے تو اس میں یہ دلالت موجود نہیں ہے کہ آپ اسے واجب سمجھتے ہیں۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اس روایت میں ایسے شخص کا بھی ذکر ہے جس کی بیوی بڑی بداخلاق ہو اور وہ اسے طلاق نہ دے جبکہ اہل علم کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شوہر پر اپنی بداخلاق بیوی کو طلاق دے دینا واجب نہیں ہے۔ حضرت ابو موسیٰؓ کا یہ قول اس معنی پر محمول ہے کہ ایسا شخص دراصل احتیاط کو نظر انداز کرنے والا اور اللہ تعالیٰ نے اس کی گلو خلاصی کے لیے جو سبیل مقرر کی ہے وہ اس تک پہنچنے میں کوتاہی کا مرتکب ہے۔

فقہاء امصار میں اس پر کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آیت زیر بحث میں تحریر، گواہی اور رہن سے متعلق حکم دراصل اس راستے کو اختیار کرنے کی ترغیب اور اس کی طرف رہنمائی ہے جس میں ہمارے لیے بھلائی اور ہماری شرکت موجود ہے۔ نیز جس میں ہمارے دین اور اور دنیا دونوں کے لحاظ سے احتیاطی پہلو بھی واضح ہے۔ تاہم ان میں سے کوئی چیز بھی واجب نہیں ہے۔

امت نے سلف سے لے کر خلف تک یہ نقل کیا ہے کہ مسلمانوں کے شہروں میں ادھار سودے، مشروبات کی تجارت اور خرید و فروخت کے سودے ہوتے رہے لیکن گواہیاں قائم نہیں کی جاتیں۔ دوسری طرف ان شہروں میں رہنے والے فقہاء کو بھی اس کا علم ہوتا لیکن ان کی طرف سے اس طرز عمل کے خلاف نہ کوئی آواز اٹھتی اور نہ ہی کوئی تنقید ہوتی۔ اگر گواہی قائم کرنا واجب ہوتا تو فقہاء اس کے ترک پر لوگوں کے خلاف ضرور آواز بلند کرتے۔

یہ بات اس پر دال ہے کہ فقہاء کے نزدیک یہ چیز مندوب یعنی مستحب تھی۔ یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے آج تک منقول چلی آ رہی ہے۔ اگر صحابہ کرام اور تابعین عظام اپنے سودوں اور مشروبات وغیرہ کی تجارت کے معاملات پر گواہ مقرر کرتے تو اس سلسلے میں تواتر کی حد تک روایات منقول ہوتیں اور اس طرح گواہی قائم نہ کرنے والے پر بھرپور تنقید ہوتی۔

اب جبکہ ان حضرات سے بکثرت روایات کے ذریعے گواہی قائم کرنا ثابت نہیں اور نہ ہی اس امر کے تارک پر ان کی تنقید موجود ہے تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ مداینت کے عقود اور خرید و فروخت کی صورتوں میں تحریر اور گواہی واجب نہیں ہیں اور قول باری (فَاكْتُبُوهُ) کا خطاب ان لوگوں کی طرف ہے جن کا آیت کے شروع میں ان الفاظ میں ذکر ہوا ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ) گویا یہ حکم متداینین یعنی ادھار لین دین کرنے والوں کے لیے ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ پھر قول باری (بِدَيْنٍ) کی کیا وجہ تاویل ہے جبکہ تداین دین کے بغیر نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لفظ (بِدَيْنٍ) کا ذکر اس لیے کیا گیا ہے کہ قول باری (تَدَايَنتُم) ایک مشترک لفظ ہے جس میں یہ احتمال ہے کہ لفظ دین بمعنی جزا یعنی بدلہ سے ماخوذ ہو جس طرح کہ قول باری ہے (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) یعنی یوم الجزاء اور بدلے کے دن کا مالک ہے) اس میں لفظ (تَدَايَنتُم) بمعنی تجازیتم (ایک دوسرے کو جیب

بدلہ دو) ہو گا۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (بِدَیْنٍ) کے ذریعے اس لفظی اشتراک کو دور کر دیا اور اسے ادھار لین دین میں منحصر کر دیا۔ اس میں یہ تاویل بھی ممکن ہے کہ لفظ (بِدَیْنٍ) تاکید کے طور پر بیان ہوا ہے اور اس کا مقصد اس معنی کو لوگوں کے ذہن نشین کرنا ہے۔

قول باری (اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰی اَجَلٍ مُّسَمًّی) ادھار لین دین کے ان تمام عقود پر مشتمل ہے جن میں مدت مقرر کرنا درست معلوم ہوتا ہے تاہم اس میں ایسی کوئی دلالت موجود نہیں ہے جس سے تمام دیون میں تاجیل کے جواز کا ثبوت ملتا ہو کیونکہ آیت میں تمام دیون کے اندر تاجیل کے جواز کا بیان نہیں ہے اس میں تو صرف مؤجل دین کی صورت میں گواہ مقرر کرنے کا حکم ہے۔ دین میں تاجیل کے جواز اور امتناع کے ثبوت کے لیے کسی اور دلالت کی ضرورت ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ آیت دین کے بدلے دین پر اجل یعنی مدت کے دخول کی متقاضی نہیں ہے کہ پھر اس طرح یہ دونوں دین یعنی مبیع اور ثمن مؤجل بن جائیں۔ اس کی حیثیت بعینہٖ وہی ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی ہے کہ (مَن اسلم فیسلم فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم۔ جو شخص بیع سلم کرنا چاہے تو وہ معلوم کیلی اور معلوم وزن میں معلوم مدت تک سلم کر لے)

اس قول میں تمام مکیلات اور موزونات میں معلوم مدتوں تک بیع سلم کرنے کے جواز پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ بلکہ یہاں ایسے مکیل اور موزون ہیں جس کی جنس، نوعیت اور صفت معلوم ہو۔ بیع سلم کے جواز کا ثبوت کسی اور دلالت کے ذریعہ مہیا کیا جائے گا اور جب سلم کی کسی صورت میں یہ ثابت ہو جائے کہ اس میں بیع سلم درست ہے تو اس کے بعد ہمیں ضرورت ہو گی کہ ہم ایک معلوم مدت کے لیے اس میں بیع سلم کر لیں۔

اور جس طرح آیت ادھار والے عقود کے جواز پر دلالت کرتی ہے اور اس کے عموم سے ادھار والے تمام عقود کی اجازت پر استدلال نہیں ہو سکتا کیونکہ آیت میں تو عقد مداینت کی صحت کی صورت میں صرف گواہ مقرر کرنے کا حکم ہے اسی طرح آیت تمام دیون میں اجل کی شرط کے جواز پر دلالت نہیں کرتی اس میں صرف گواہ مقرر کرنے کا حکم ہے۔ جب قرض کا معاملہ اور اس میں مدت مقرر کرنا دونوں درست ہوں۔

بعض لوگوں نے آیت سے قرض میں تاجیل کے جواز پر استدلال کیا ہے کیونکہ آیت نے قرض اور ادھار کے دوسرے تمام لین دین والے عقود میں کوئی فرق نہیں کیا ہے اور ہمیں یہ معلوم ہے کہ دین کا اسم قرض کو بھی شامل ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک یہ بات اس طرح نہیں جیسا کہ مذکورہ بالا استدلال میں بیان ہوئی۔ کیونکہ آیت میں ہر دین کے جواز اور تمام دیون میں تاجیل کے جواز کی کوئی دلالت نہیں ہے۔

بلکہ اس میں ایسے ادھار پر گواہی قائم کرنے کا حکم ہے جس میں تاجیل یعنی مدت کا تقرر ثابت ہو چکا ہو۔ اس لیے کہ اس سے ایسے دیون پر گواہ قائم کرنے کا مفہوم مراد لینا محال ہے جو ثابت نہیں ہوئے اور نہ ہی ان کی مدتیں ثابت ہوئیں۔ اس لیے آیت سے یہ مراد لینا واجب ہے "لوگو! جب تم آپس میں ادھار کا معاملہ کرو جس میں مدت کا تقرر ثابت ہو چکا ہو تو اسے قید تحریر میں لے آؤ" اس لیے آیت سے قرض میں تاجیل کے جواز پر استدلال کرنے والا دراصل اپنے استدلال میں غفلت اور کوتاہ اندیشی کا شکار ہے۔

قول باری (اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ) ادھار کے معاملہ کا متقاضی ہے اور قرض ایسا عقد نہیں ہے جو مداینت یعنی ادھار لین دین کے ضمن میں آئے کیونکہ قرض صرف عقد کی بنا پر قبضہ کے بغیر دین نہیں بنتا اس لیے ضروری ہے کہ قرض عقد مداینت سے خارج ہو اس طرح یہ قول باری اس پر دال ہے کہ قرض عقد مداینت میں داخل نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰی اَجَلٍ مُّسَمًّی) ہر اس دین پر مشتمل ہے جس کا ثبوت ہوا اور جس میں مدت کا تقرر ہو خواہ اس کا بدل عین یعنی نقد ہو یا دین یعنی ادھار۔ اس لیے جس شخص نے کوئی مکان یا غلام ایک ہزار درہم ادھار میں ایک مقررہ مدت کے لیے خریدا تو وہ آیت کے مقتضیٰ کے تحت تحریر لکھنے اور گواہ قائم کرنے پر مامور ہوگا۔

آیت کی اس پر بھی دلالت ہے کہ اس کا حکم اس دین تک محدود ہے جس میں دو یعنی مبیع اور ثمن کی جگہ لینے والوں میں سے ایک بدل میں، نہ کہ دونوں میں، مدت کا تعین و تقرر کیا گیا ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰی اَجَلٍ مُّسَمًّی) یہ نہیں فرمایا کہ تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنَیْنِ (جب تم دو ادھاروں کا معاملہ کرو) یہ فرما کر اللہ تعالیٰ نے دونوں بدل یعنی مبیع اور ثمن میں سے ایک کے اندر اجل یعنی مدت کو ثابت کر دیا۔ اس لیے دونوں بدل میں

اجل کا وجود جائز نہیں رہا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دین کے بدلے دین کے سودے سے منع فرمایا ہے (یعنی ایسا سودا جس میں مبیع اور ثمن دونوں ادھار ہوں۔ کوئی عین یعنی نقد نہ ہو) لیکن اگر عقد میں دونوں بدل یعنی مبیع اور ثمن ادھار رہوں تو یہ صورت بیع سلم اور بیع صرف یعنی سونے چاندی کی بیع میں جائز ہے لیکن اس کا جواز صرف مجلس عقد تک محدود ہے (یعنی مجلس عقد کے اختتام سے پہلے پہلے دونوں بدل میں سے ایک کا عین یعنی نقد کی صورت میں وجود میں آجانا ضروری ہے)

اس میں کوئی امتناع نہیں کہ آیت میں بیع سلم مراد ہو اس لیے کہ سلم میں دونوں بدل میں سے ایک کے اندر تاجیل یعنی مدت کا تعین وتقرر ہوتا ہے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے ایسے ادھار یعنی دین پر گواہ مقرر کرنے کا حکم دیا ہے جو کسی مؤجل دین کا موجب ہو، اسی کا نام بیع سلم ہے قتادہؓ نے ابوحسان سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ آپؓ نے فرمایا: میں گواہی دیتا ہوں کہ بیع سلم جس میں مدت کا تعین ہوتا ہے کتاب اللہ میں مذکور ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے اپنی کتاب میں طویل ترین آیت نازل کی ہے۔

(یَاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰٓى اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ)

حضرت ابن عباسؓ نے بتا دیا کہ مؤجل بیع سلم آیت کے عموم کے تحت موجود ہے۔ اس بنا پر ہر ایسا دین جس کا ثبوت موجود ہو اور جس میں مدت کا تعین ہو وہ آیت میں مراد ہے خواہ وہ منافع یا اعیان کے بدل کی صورت میں ہو مثلاً اجارے کے عقود میں مؤجل اجرت اور مہر مؤجل، اسی طرح خلع اور قتل عمد میں صلح اور غلام کو مکاتب بنا دینا جس میں مکاتب بنانے کے بدل کے طور پر غلام کی طرف سے ادا کی جانے والی رقم مؤجل ہو اس لیے کہ درج بالا تمام صورتیں مؤجل دیون کی شکلیں ہیں جو ادھار یعنی دین کے تحت کی گئی ہیں۔

اور ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ زیر بحث آیت اس حکم کا تقاضا اس صورت میں کرتی ہے جبکہ ایک بدل (مبیع یا ثمن) مؤجل ہو، دونوں بدل کے مؤجل ہونے کی صورت میں اس حکم کا تقاضا نہیں کرتی۔ اس لیے کہ قول باری ہے (اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰٓى اَجَلٍ) اس لیے جو عقد بھی اس آیت کے تحت آئے گا یہ وہ عقد ہوگا جس کے نتیجے میں مؤجل دین ثابت ہو جائے۔

آیت نے اس میں فرق نہیں کیا کہ یہ دین منافع یا اعیان کا بدل ہو۔ اس لیے ضروری ہو گیا کہ اس عقد کو ضبط تحریر میں لانے اور گواہ قائم کرنے کی تمام ترغیبات میں اس قسم کے

تمام عقود مراد ہوں اور گواہوں کی تعداد اور گواہی کے اوصاف کا جو ذکر ہوا ہے ان سب کا ان تمام عقود میں اعتبار کیا جائے۔ کیونکہ لفظ میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جس سے ان عقود کی کسی خاص صورت کی تخصیص ہو اور دوسری صورت کی نہ ہو۔ یہ چیز اس بات کو ضروری کر دیتی ہے کہ نکاح میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی قائم کی جائے جبکہ مہر موجل دین کی صورت میں ہو۔

اسی طرح خلع، قتل عمد پر صلح اور تمام ایسے عقود جو اسی قسم کے ہوں ان کا حکم بھی یہی ہو یہ بات درست نہیں ہے کہ ان احکام کو دیون موجلہ کی بعض صورتوں تک محدود کر دیا جائے اور دوسری صورتوں کو ان میں شامل نہ کیا جائے جبکہ آیت ان تمام صورتوں کو شامل ہے۔

قول باری (الی اجل مسمّی) کا معنی معلوم مدت ہے سلف کی ایک جماعت سے یہی مروی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من اسلم فلیسلم فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم۔ جو شخص بیع سلم کرنا چاہے وہ معلوم کیل، معلوم وزن اور معلوم مدت تک سلم کرے)

قرض لینا دینا لکھا جائے

قول باری ہے (ولیکتب بینکم کاتب بالعدل اور تمہارے درمیان دستاویز لکھنے والا انصاف کے ساتھ) اس میں اس شخص کے لیے حکم ہے جو لوگوں کے درمیان دستاویزات لکھتا ہے کہ وہ انہیں لوگوں کے درمیان انصاف کرتے ہوئے لکھے۔ یہ تحریر اگرچہ حتمی چیز نہیں ہوتی تاہم اس کا طریقہ یہ ہے کہ جب یہ لکھی جائے تو لکھنے والا اسے پورے انصاف، احتیاط اور ان امور کے متعلق پوری تسلی کر لینے کے بعد لکھے جن کی خاطر یہ تحریر لکھی جا رہی ہے وہ اس طرح کہ اس میں تحریر شدہ شرط درست ہو اور شرعی لحاظ سے جائز اور تقاضائے شریعت کے مطابق ہو۔

وہ اس دستاویز میں ایسی عبارت آرائی سے پرہیز کرے جس میں کئی معانی کا احتمال ہو اسی طرح مشترک الفاظ کے استعمال سے گریز کرے اور معانی کو ایسے الفاظ کے ذریعے ذہن نشین کرانے کی کوشش کرے جو واضح اور احتمال و اشتراک سے مبرا ہوں اسی طرح وہ حتی الامکان فقہاء کے خلاف جانے سے گریز کرے تاکہ عقد مداینت کرنے والوں کے دلوں میں اعتماد کا

احتیاط پیدا ہو جائے جس کا اس آیت میں حکم دیا گیا ہے۔

اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے حکم تحریر دینے کے فوراً بعد یہ فرمایا (وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ - اور لکھنے والا اس طرح لکھنے سے انکار نہ کرے جس طرح اللہ تعالیٰ نے اسے سکھایا ہے) یعنی — واللہ اعلم — اللہ تعالیٰ نے عقود صحیحہ اور ادھار لین دین کی جائز اور ثابت صورتوں کے جو احکام بیان کیے ہیں ان کے مطابق دستاویز تیار کرنے سے انکار نہ کرے۔ تاکہ ادھار لین دین کرنے والے طرفین میں سے ہر ایک نے اس سودے کی تصحیح کا جو ارادہ کیا ہے وہ پورا ہو جائے۔

کیونکہ دستاویز لکھنے والا اگر ان احکامات سے ناواقف ہوگا تو وہ ایسی تحریر لکھنے سے محفوظ نہیں رہ سکے گا جس کی بنا پر متعاقدین کا نہ صرف مطلوب و مقصود فاسد ہو جائے بلکہ ان کا کیا ہوا عقد بھی باطل ہو جائے۔ اگرچہ تحریر کوئی حتمی چیز نہیں ہوتی بلکہ یہ ایک مستحب صورت ہے اور اس میں محتاط طریقے کی طرف رہنمائی ہوتی ہے پھر بھی اگر یہ لکھی جائے تو ضروری ہے کہ اس طریقے اور شرط پر لکھی جائے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ - اے ایمان والو! جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو تو اپنے چہروں کو اور اپنے ہاتھ کہنیوں تک دھو لیا کرو) یہ آیت فرض اور نفلی دونوں قسم کی نمازوں کو شامل ہے۔ یہ بات تو معلوم ہے کہ نفل نماز واجب نہیں ہوتی لیکن جب کوئی شخص اس کی ادائیگی کا ارادہ کرے گا تو حدث کی صورت میں نماز کی تمام شرطوں یعنی طہارت اور دوسرے تمام ارکان کو پورا کرنے کے ساتھ اس کی ادائیگی کر سکے گا یا جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بیع سلم کے متعلق ارشاد ہے:

(من اسلم فلیسلم فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم)

اب بیع سلم واجب نہیں ہے لیکن اگر کوئی شخص بیع سلم کرنا چاہے تو اس پر ان شرائط کو پورا کرنا واجب ہوگا۔ اسی طرح دین کے سلسلے میں دستاویز کی تحریر وتیاری اور گواہوں کا قیام واجب نہیں ہیں لیکن اگر یہ دستاویز لکھی جائے تو لکھنے والے کے لیے ضروری ہے کہ وہ اسے اس طریقے پر لکھے جس پر لکھنے کا اللہ تعالیٰ نے اسے حکم دیا ہے۔ نیز اس کی صحت کی تمام شرطیں پوری کرے تاکہ اس کی اس تحریر سے اصلی مقصد حاصل ہو سکے۔

لکھنے والے پر اس دستاویز کا لکھنا لازم ہے یا نہیں اس بارے میں سلف کے درمیان اختلاف رائے

ہے۔ شعبی سے مروی ہے کہ جہاد کی طرح یہ بھی واجب علی الکفایہ ہے یعنی اگر کوئی لکھنے والا یہ لکھ دے تو باقیماندہ کے تبیین سے اس کی ذمہ داری ختم ہو جائے گی۔ سدی کا قول ہے کہ اگر کاتب فارغ ہو تو اس پر لکھنا واجب ہوگا۔ عطاء اور مجاہد کا قول ہے کہ یہ واجب ہے۔ ضحاک کا قول ہے کہ اس حکم کو قول باری (وَلَا یُضَآرَّ کَاتِبٌ وَّلَا شَهِیْدٌ کاتب اور گواہ کو ضرر نہ پہنچایا جائے) نے منسوخ کر دیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے بیان کر دیا ہے کہ عقد مداینت کرنے والوں پر بنیادی طور پر دستاویز کی تحریر واجب نہیں ہے تو یہ ایک اجنبی اور غیر متعلق شخص پر کیسے واجب ہو سکتی ہے جس کا اس عقد میں اپنا کوئی کردار نہیں ہے اور نہ کوئی تعلق ہے ہو سکتا ہے کہ جو شخص اس کی کتابت کو واجب سمجھتا ہے اس کا مسلک یہ ہو کہ بنیادی طور پر تحریر واجب ہے اسی طرح جو شخص اچھی تحریر کا مالک ہو اس پر بھی اس کے نزدیک یہ واجب ہو۔

ہمارے نزدیک اگرچہ بنیادی طور پر یہ واجب نہیں تاہم عقد مداینت کرنے والے اگر کتابت کے ذریعے اس امر کو پختہ کرنے کا مستحب عمل کرنا چاہیں اور انھیں اس کا علم نہ ہو تو پھر اس کے جاننے والے کا فرض بنتا ہے کہ وہ اسے ان کے لیے واضح کر دے۔ اس کے لیے اسے تحریر میں لانا ضروری نہیں ہے لیکن اسے چاہیے کہ عاقدین کے سامنے اس کی اس طرح وضاحت کر دے کہ وہ خود لکھ لیں یا خود اجرت لے کر یا فی سبیل اللہ ان کو لکھ کر دے دے یا کسی سے لکھوا دے۔

جس طرح کہ کوئی شخص نفلی روزہ رکھنا چاہے یا نفل نماز پڑھنا چاہے اور ان کے احکام کا علم نہ ہو تو ان کا علم رکھنے والے کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ سائل کو ان احکام سے واقف کر دے اگرچہ یہ روزہ یا یہ نماز فرض نہیں ہے تاہم علماء کا فرض ہے کہ جس طرح وہ فرائض کو بیان کرتے ہیں اسی طرح اگر کوئی ان سے نفلی عبادات کے متعلق پوچھے تو وہ سائل کو ان کی وضاحت کر دیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی نوافل اور مستحبات کا بیان اسی طرح فرض تھا جس طرح فرائض کا بیان۔ قول باری (یٰٓاَیُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَیْكَ مِنْ رَّبِّكَ اے رسول! آپ پر آپ کے رب کی طرف سے جو کچھ نازل ہوا اسے بندوں تک پہنچا دیجیے) اسی طرح ارشاد باری (لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْهِمْ تاکہ آپ لوگوں سے وہ تمام باتیں بیان کر دیں جو ان کے لیے نازل کی گئی ہیں) اللہ تعالیٰ نے آپ پر جو کچھ نازل فرمایا اس میں نوافل کے احکام بھی تھے اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر امت کے لیے ان کا بیان بھی واجب تھا۔

جس طرح کہ فرائض کا بیان واجب تھا۔ پھر امت نے اپنے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مستحبات کا بیان بھی اسی طرح نقل کیا جس طرح فرائض کا بیان۔ اس صورت حال کے پیش نظر جس شخص کو کسی نفل یا فرض کا علم ہو اور پھر اس سے اس بارے میں پوچھا جائے تو اس پر اس کا بیان کر دینا فرض قرار پائے گا۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ اور جب اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں سے پختہ وعدہ لیا جنہیں کتاب دی گئی تھی کہ تم اسے ضرور لوگوں کے سامنے بیان کرو گے اور اسے چھپاؤ گے نہیں، پھر انھوں نے اسے اپنی پشت کے پیچھے پھینک دیا۔

مسئلے بتانے سے گریز، نارِ جہنم کا باعث ہے

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے (من سئل عن علم فکتمہ الجم یوم القیمۃ بلجام من نار، جس شخص سے کسی علمی مسئلے کے متعلق پوچھا جائے اور وہ اسے چھپا جائے تو قیامت کے دن اس کے منہ میں لگام ڈالی جائے گی) اس بنا پر جس شخص کو دستاویز نویسی اور اس کی شرائط کا علم ہو اس پر اس کا بیان سائل کے لیے اسی طرح لازم ہے جس طرح دین اور شریعت کے تمام علوم کا یہ بیان لوگوں کے لیے فرض علی الکفایہ کے طور پر لازم ہے کہ اگر ایک آدمی اسے سرانجام دے دے گا تو باقی لوگوں سے اس کا لزوم ساقط ہو جائے گا۔

رہی یہ بات کہ اپنے ہاتھ سے اس کی تحریر لازم ہو تو مجھے یہ نہیں معلوم کہ کوئی اہل علم اس کا قائل ہے۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ اگر کوئی لکھنے والا موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ جسے تحریر آتی ہو وہ اسے اپنے ہاتھ سے لکھے اور اس کا لکھنا اس پر لازم ہے۔ اگر لکھنے والے پر ہر صورت میں لکھنا فرض ہوتا تو پھر تحریر کے لیے اجرت پر کسی کو رکھ لینا جائز نہ ہوتا کیونکہ فرض کی ادائیگی کے لیے اجرت پر کسی کو رکھنا باطل ہے اور ایسا کرنا درست نہیں ہوتا۔ اب جبکہ فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دستاویز کی تحریر کی اجرت لینا جائز ہے تو یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا لکھنا تو فرض علی الکفایہ ہے اور نہ ہی فرض علی التعیین۔

قول باری ہے (وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ) اس میں کاتب کو عدل

اور انصاف کے خلاف لکھنے سے منع کر دیا گیا ہے اور یہ ممانعت وجوب کے طور پر ہوگی۔ اگر اس سے مراد ایسی تحریر ہے جو اس صورت کے خلاف ہو جسے احکام شرع واجب کرتے ہیں جس طرح کہ آپ یہ کہیں "طہارت اور ستر پوشی کے بغیر نفل نہ پڑھو" اس فقرے میں نہ تو نفل نماز کی ادائیگی کا حکم ہے اور نہ ہی اس کی ادائیگی سے مطلقاً نہی ہے بلکہ اس میں نماز کی شرائط کے بغیر جو ادائے صلوٰۃ کے لیے ضروری ہیں، ادائیگی سے نہی ہے۔

اسی طرح قول باری (وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللّٰهُ فَلْيَكْتُبْ) میں جائز طریقے سے ہٹ کر کتابت کی نہی ہے کیونکہ بنیادی طور پر اس پر اس کی کتابت واجب نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ کسی قائل کا یہ کہنا کہ "طہارت اور ستر پوشی کے ساتھ نفل نماز ادا کرنے سے انکار نہ کرو" اس میں نفل نماز کو مخاطب پر واجب کرنے والی کوئی بات نہیں ہے ٹھیک اسی طرح دستاویز کی تحریر کا بھی معاملہ ہے۔

قول باری ہے (وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللّٰهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا اور املا وہ شخص کرائے جس پر حق آتا ہے (یعنی قرض لینے والا) اور اسے اللہ، اپنے رب سے ڈرنا چاہیے کہ جو معاملہ طے ہوا اس میں کوئی کمی بیشی نہ کرے) اس میں اس شخص کے اقرار کا اثبات ہے جس پر حق آتا ہے اور جس چیز کا اس نے اقرار کیا ہے اس کی سند جواز ہے نیز اس پر اسے لازم کرنا ہے کیونکہ اگر اقرار کی صورت میں اس کے اقرار کا جواز نہ ہوتا تو پھر اس کا املاء یعنی دستاویز لکھوانا دوسرے کسی انسان کے املاء کے مقابلے میں اولیٰ نہ ہوتا۔

یہ اس بات کو متضمن ہے کہ جو شخص اپنے اوپر کسی حق کا اقرار کرلے اس کا یہ اقرار درست اور جائز ہوگا۔ قول باری (وَلْيَتَّقِ اللّٰهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا) اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو شخص کسی اور شخص کے لیے کسی شے کا اقرار کرے گا تو اس بارے میں اس کا ہی قول معتبر ہوگا کیونکہ بخس کا معنی نقص اور کمی ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے اسے نقص اور کمی بیشی ترک کرنے کی نصیحت فرمائی تو یہ اس بات کی دلیل ہوگئی کہ اگر وہ کمی بیشی کرے گا تو اس بارے میں اس کا قول قابلِ قبول ہوگا۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَلَا يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّٰهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ۔ اور یہ عورتیں اس حمل کو نہ چھپائیں جو اللہ تعالیٰ نے ان کے رحم میں پیدا کر دیا ہے) جب اللہ تعالیٰ نے انھیں کتمان کے متعلق نصیحت فرمائی تو یہ اس کی دلیل ہوگئی کہ اس بارے میں ان عورتوں کے

قول کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ اور گواہی کو نہ چھپاؤ اور جو شخص گواہی کو چھپائے گا تو درحقیقت اس کا دل گنہگار ہوگا) یہ آیت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ جب یہ لوگ گواہی کو چھپائیں گے تو اس بارے میں ان کا قول ناقابلِ اعتبار ہوگا۔ اسی طرح اللہ نے اس شخص کو نصیحت کی جس پر حق آتا ہے کہ وہ بخس یعنی طے شدہ معاملے میں کمی بیشی ترک کر دے۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر آنے والے حق کے متعلق اس کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ایسی روایت منقول ہے جو اسی مضمون پر دلالت کر رہی ہے جس پر کتاب اللہ دلالت کرتا ہے۔ آپ کا ارشاد ہے (البینة علی المدعی والیمین علی المدعٰی علیه۔ مدعی کے ذمہ ثبوت مہیا کرنا ہے اور مدعا علیہ پر قسم ہے)

آپ نے اس ارشاد کے ذریعے اس شخص کے قول کا اعتبار کیا جس پر دعویٰ کیا ہو یعنی مدعا علیہ اور اس پر قسم واجب کر دی۔ مدعی یعنی دعویٰ کرنے والے کے قول کا اعتبار نہیں کیا۔ یہی مطلب اس قول باری (وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا) کا ہے یعنی اس کے قول کی طرف رجوع کرنا واجب کر دیا گیا ہے۔

بعض لوگوں نے آیت سے یہ استدلال کیا ہے کہ مدت کے متعلق مطلوب یعنی قرض لینے والے کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے املاء یعنی لکھوانے کا کام اس کی طرف لوٹایا ہے اور کمی نہ کرنے کے سلسلے میں اسے اپنے اس ارشاد (وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا) کے ذریعے یہ نصیحت بھی کی ہے کہ وہ رقم کی مقدار کے متعلق سچائی کی راہ اختیار کرے۔

اس لیے اب صرف مدت کی بات رہ گئی جس میں اختلاف ہو سکتا ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے تو اسے صرف بخس کے متعلق نصیحت فرمائی ہے جس کے معنی کمی اور نقص کے ہیں۔ اب یہ بات محال ہے کہ مطلوب یعنی مقروض کو مدت کی کمی کے متعلق نصیحت کی جائے حالانکہ اگر وہ مدت کے ثبوت کے بعد بھی ساری مدت کو ساقط کر دے تو اس سے مدت باطل ہو جائے گی جس طرح کہ طالب یعنی قرض دینے والے کو اس کی رقم کی کمی کے متعلق نصیحت نہیں کی جا سکتی کیونکہ اگر وہ مطلوب کو پوری رقم سے بری الذمہ قرار دے دے تو اس کا یہ عمل درست ہوگا۔

اس وضاحت کی روشنی میں ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ بخس یا کمی سے مراد قرضوں کی رقم میں کمی ہے مدت میں کمی نہیں ہے۔ اس لیے آیت میں کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ مدت کے متعلق مطلوب کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ مال یعنی قرض میں دی گئی رقم کے اندر مدت کا اثبات اس کی کمی کو واجب کر دیتا ہے۔ اب جب کہ رقم کی مقدار میں کمی کے متعلق مطلوب یعنی مقروض کے قول کا اعتبار کیا جاتا ہے تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ مدت کے متعلق بھی اس کے قول کا اعتبار کیا جائے کیونکہ مدت کی وجہ سے مال میں کمی اور نقص واقع ہو جاتا ہے۔

آیت اس بات کو متضمن ہے کہ بخس کے متعلق مطلوب کے قول کی تصدیق کی جائے۔ اب بخس کبھی تو رقم کی مقدار میں کمی کے ذریعے ہوتا ہے اور کبھی اقرار کردہ رقم کے سکوں کے گھٹیا ہونے کی وجہ سے معیار میں کمی کی بنا پر ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرمادیا (وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا) تو اس ارشاد کا تقاضا یہ ہو گیا کہ مطلوب کو نفس حق میں کمی کی ممانعت ہو جائے گویا کہ قول باری کی اصل عبارت یوں ہو گئی "وہ یعنی قرض لینے والا قرض کی رقم میں کمی نہ کرے" اب ظاہر ہے کہ مدت میں کمی کا دعویدار قرض کی رقم میں کمی کرنے والا نیز اسے گھٹانے والا قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ قرض میں بخس کا مطلب اس کی مقدار میں کمی کرنا ہے اور مدت کو قرض کا نام نہیں دیا جا سکتا اور نہ وہ قرض کا ایک حصہ ہوتی ہے۔ اس صورت حال کے پیش نظر آیت میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو مطلوب کے اس دعوے پر دلالت کرتی ہو جو وہ مدت کے متعلق کرے۔

ہماری یہ بات کہ مدت قرض کا حصہ نہیں ہوتی اس پر یہ حقیقت دلالت کرتی ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قرض ادا کر دیا جاتا ہے اور مقررہ مدت ساقط اور باطل ہو جاتی ہے اور صرف قرض کی حیثیت باقی رہ جاتی ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مدت ساقط ہو جاتی ہے اور قرض کی ادائیگی میں تعجیل کر لی جاتی ہے اس صورت حال میں جس چیز کے لیے تعجیل کی جاتی ہے وہ یہ قرض ہوتا ہے جو مؤجل تھا۔

اس صورت حال کے ساتھ قول باری (وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا) پر غور کرنے سے صاف ظاہر ہو گا کہ یہاں مراد یہ ہے کہ وہ یعنی مقروض قرض میں کسی قسم کی کمی نہ کرے۔ اس

طرح آیت نہ تو مدت کو شامل ہے اور نہ ہی اس پر دلالت کرتی ہے۔ ایک اور پہلو سے دیکھیے۔ مدت کی وجہ سے اگر قرض کی رقم میں کمی آتی ہے تو وہ صرف معنوی طور پر آتی ہے۔ کیونکہ مدت گزر جانے سے قبل اور گزر جانے کے بعد اگر قبضے میں آئی ہوئی رقم معیار کے اعتبار سے یکساں درجے کی حامل ہو تو اس سے یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ رقم کی کمی میں مدت کا کوئی اثر اور دخل نہیں اور اگر اس کے متعلق یہ کہا جائے کہ اس میں کمی ہو گئی ہے تو یہ بات برسبیل مجاز کہی جائے گی۔ حقیقت کے طور پر نہیں کہی جائے گی یعنی اس قول کا مطلب یہ ہو گا کہ رقم میں معنوی طور پر کمی واقع ہوئی ہے کہ مدت کی وجہ سے اس کی قیمت میں کمی آ گئی ہے۔

جبکہ آیت جس بخس اور کمی کا ذکر کر رہی ہے وہ حقیقی معنی پر محمول ہے یعنی مقدار میں کمی۔ اگر سکوں یعنی دراہم و دینار کے گھٹیا ہونے یا غبن کر لینے یا کسی اور وجہ سے مقدار میں کمی آ جائے مثلاً قرض لینے والے کا یہ اقرار کہ سکے کھوٹے تھے یا گندم بے کار قسم کی تھی، تو ان تمام صورتوں میں بخس یا کمی حقیقی طور پر پائی جائے گی کیونکہ ان صورتوں میں معیار اور صفت میں اختلاف ہو جاتا ہے۔

اس لیے یہ درست نہیں ہو گا کہ لفظ بخس مدت کے ایک حصے پر بھی دلالت کرے اور یہ اس لفظ کے مدلول کے دائرے میں آ جائے۔ کیونکہ مدت کا مفہوم اس لفظ کا مجازی طور پر مدلول ہے نہ کہ حقیقی طور پر۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جب لفظ سے اس کے حقیقی مراد ہوں تو اس صورت میں مجازی معنی لینے کی گنجائش ختم ہو جاتی ہے۔

اس آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ مدت کے متعلق طالب یعنی قرض دینے والے کے قول کا اعتبار کیا جائے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے خطاب کی ابتدا اپنے اس قول سے فرمائی کہ (إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ) تا قول باری (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ) آیت متداینین یعنی ادھار لینے اور دینے والے دونوں سے گواہی قائم کرنے کا تقاضا کرتی ہے جبکہ ادھار کی مدت مقرر کر دی ہو۔ اگر مدت کے متعلق ادھار لینے والے کے قول کا اعتبار ہوتا تو پھر ادھار دینے والے کو گواہی قائم کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوتی۔

اب جبکہ مدت کے تعین کے سلسلے میں ادھار دینے والے پر گواہی قائم کرنا واجب کر دیا گیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی کہ اس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا اور مطلوب کے

قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ مطلوب یعنی مقروض کے قول کی تصدیق کی صورت میں طالب کے لیے گواہی قائم کرنے کا کوئی معنی اور مطلب نہیں۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ گواہی قائم کرنے کا حکم مطلوب تک محدود ہے۔ طالب اس میں داخل نہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات آیت کے مقتضیٰ کے خلاف ہے اس لیے کہ ارشاد باری ہے (اِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ اِلٰٓى اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ) پھر اس پر اس قول کو عطف کیا (وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ) اس طرح ادھار لین دین کرنے والے دونوں افراد کو خطاب کر کے گواہی قائم کرنے کا حکم دیا گیا۔ اگر کسی قائل کے لیے یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ اس خطاب کے ساتھ مطلوب ہی مخصوص ہے تو کسی دوسرے قائل کے لیے بھی یہ کہنا درست ہو گا۔

یہ خطاب، طالب یعنی قرض یا ادھار دینے والے تک محدود ہے لینے والا اس میں شامل نہیں ہے۔ جب یہ تاویل درست نہیں ہے تو اس سے لازم ہو گیا کہ ظاہر آیت سے دونوں پر گواہی قائم کرنے کا عمل واجب ہے اور دونوں کو ہی اس کی ترغیب دی گئی ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی تو پھر مؤجل دین کی صورت میں قرض دینے والے پر گواہی قائم کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہو گا کیونکہ مدت کی نفی کے سلسلے میں طالب کے قول کا ہی اعتبار کیا جائے گا۔

یہ بات اس چیز پر دلالت کرتی ہے کہ مدت کے بارے میں طالب کے قول ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ نے املاء یعنی لکھوانے کی ذمہ داری مطلوب پر ڈالی ہے جبکہ مطلوب یہ کام احسن طریقے سے سرانجام دے سکتا ہو۔

اگر کوئی اور شخص املاء کرائے اور مطلوب اس کی توثیق کر دے تو یہ بھی جائز ہو گا۔ کیونکہ یہ بات اقرار کے سلسلے میں زیادہ پائیدار ہو گی اور اس کی وجہ سے گواہوں کی یادداشت اور بڑھ جائے گا جب وہ گواہی کو اپنے ذہنوں میں بٹھائیں گے۔ املا یادداشت کا سبب بن جائے گا جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے دو عورتوں کو گواہ بنانے کا اس لیے حکم دیا کہ ایک عورت دوسری کو یاد کرا دے۔

نادان اور بے وقوف کے تصرفات پر پابندی کا بیان

قول باری ہے (فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ - لیکن اگر قرض لینے والا خود نادان یا ضعیف ہو یا املا نہ کرا سکتا ہو تو اس کا ولی انصاف کے ساتھ املا کرائے۔

نادان اور بے وقوف انسان پر پابندی لگانے کے قائلین اور منکرین میں سے ہر ایک فریق نے اس آیت سے استدلال کیا ہے۔ قائلین نے آیت سے یہ بات اخذ کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ولی کو اس کی سرپرستی کے تحت آنے والے نادان کی طرف سے املاء کرانے کی اجازت دے دی۔

دوسری طرف پابندی کو تسلیم نہ کرنے والوں نے آیت (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ) تا قول باری (فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا) سے یہ اخذ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نادان انسان کو ادھار لین دین کرنے کی اجازت دے دی اور اس قسم کے سودوں میں اس کے اقرار کی صحت کا بھی حکم لگا دیا ہے۔

تاہم آیت میں اس کے املاء کرانے اور کسی اور کے املاء کرانے میں فرق اس واسطے رکھا ہے کہ اسے اتنی سمجھ نہیں ہے کہ تحریری دستاویز کے جو لوازم اور تقاضے ہیں انھیں وہ پورا کر سکے یعنی اپنے مفادات کا پوری طرح خیال رکھ سکے اور اپنی ذمہ داریاں نبھا سکے۔

ان کا قول ہے کہ ارشاد باری (فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ) سے مراد وہ ولی ہے جس کا تعلق دین اور قرضے سے ہے۔ سلف کی ایک جماعت سے یہی مروی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ آیت میں مذکورہ ولی سے نادان کا ولی اس معنی میں مراد لینا درست نہیں ہے کہ نادان پر تو پابندی ہو اور نادان کا ولی اگر نادان کے ذمہ آنے والے کسی قرض کا اقرار

کرے تو یہ اقرار درست ہو جائے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص کے تصرفات پر پابندی لگی ہوئی ہو اس کے ولی کا اس پر لازم ہونے والے دین کے متعلق اقرار کسی کے نزدیک بھی درست نہیں ہوتا۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ ولی سے مراد ناداں کا ولی نہیں بلکہ قرض کا ولی ہے۔ اسے دستاویز لکھوانے کا حکم دیا گیا تا کہ مطلوب یعنی قرض لینے والا اس دستاویز کی اپنے اقرار کے ذریعے توثیق کر دے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں مراد سفیہ یعنی ناداں کے مفہوم میں سلف کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ کچھ کا قول ہے کہ اس سے مراد بچہ ہے۔ حسن بصری سے قول باری (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ۔ اور تم نادانوں کو اپنے اموال حوالے نہ کرو) کی تفسیر میں یہی منقول ہے۔ چنانچہ انھوں نے کہا ہے کہ اس سے مراد بچہ اور عورت ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ عورتیں مراد ہیں۔

شعبی نے کہا کہ بچی کو اس کا مال حوالے نہیں کیا جائے گا خواہ اسے قرآن مجید اور تورات پڑھنا کیوں نہ آتا ہو۔ ان کا یہ قول اس معنی پر محمول ہے کہ اس سے مراد وہ بچی ہے جو اپنے مال وغیرہ کی حفاظت نہ کر سکتی ہو۔ کیونکہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اگر لڑکی بالغ ہو اور نکاح کی صورت میں شوہر کے ساتھ ہمبستری بھی ہو چکی ہو اور وہ اپنے معاملات کو سنبھالنے اور اپنے مال کی حفاظت کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو تو اس کا مال اس کے حوالے کیا جا سکتا ہے۔

حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ کسی عورت کو اس وقت تک کسی عطیے وغیرہ کی ملکیت سونپ دینا جائز نہیں ہے جب تک وہ اپنے شوہر کے گھر ایک سال گزار نہ لے یا ایک دفعہ بچے کو جنم دینے کے مرحلے سے نہ گزر جائے۔ حسن بصری سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ ابوالشعثاء کا قول ہے کہ عورت کے ہاں جب تک بچے کی پیدائش نہ ہو جائے یا اہلیت نہ پائی جائے اس وقت تک اس کی ملکیت میں کوئی چیز نہ دی جائے۔

ابراہیم نخعی سے بھی یہی مروی ہے۔ یہ تمام اقوال اس معنی پر محمول ہیں کہ اہلیت نہ پائے جانے کی صورت میں ایسا کیا جائے۔ کیونکہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس کا مال اس کے حوالے کرنے کے استحقاق کے لیے درج بالا اقوال حد فاصل کا کام نہیں دیتے اس لیے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ عورت اپنے شوہر کے گھر میں ایک سال گزارے اور کئی دفعہ بچوں کو جنم دے لے۔ ———

لیکن اس کے باوجود اس میں اہلیت اور سمجھ بوجھ کا فقدان ہو اور وہ اپنے معاملات کو درست نہ رکھ سکتی ہو۔ ایسی صورت میں اسے اس کا مال حوالے نہیں کیا جائے گا۔ اس سے ہمیں یہ بات

معلوم ہوگئی کہ ان حضرات نے وہ عورت مراد لی ہے جس میں اہلیت اور سمجھ بوجھ کا نقدان ہو۔
اللہ تعالیٰ نے سفہ یعنی نادانی اور بے ذوقی کا ذکر کئی مواقع پر فرمایا ہے۔ بعض مواقع پر اس سے مراد دین کے متعلق نادانی اور جہالت ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (الا انھم ھم السفھاء آگاہ رہو یہی لوگ بے وقوف اور نادان ہیں) اسی طرح ارشاد باری ہے۔ (سیقول السفھاء من الناس عنقریب نادان لوگ کہیں گے)
ان آیات میں سفاہت سے مراد دین کے متعلق نادانی اور جہل ہے اور غیر سنجیدہ انداز میں اسے لینا ہے۔ اسی طرح قول باری ہے (ولا تؤتوا السفھاء اموالکم) کچھ لوگوں نے اس کی تاویل یہ کی ہے کہ اموال سے مراد ان نادانوں کے اموال ہیں۔
جس طرح اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے (ولا تقتلوا انفسکم تم اپنے آپ کو قتل نہ کرو) یعنی تم ایک دوسرے کو قتل نہ کرو۔ اسی طرح ایک اور قول باری ہے (فاقتلوا انفسکم اپنے آپ کو قتل کرو) یعنی تم میں سے بعض بعض کو قتل کرے۔ درج بالا قول درحقیقت لفظ کو اس کے حقیقی معنی سے ہٹانے کے مترادف ہے اور کسی دلالت کے بغیر اس کے ظاہر سے انحراف کرے
کیونکہ قول باری ہے (ولا تؤتوا السفھاء اموالکم) دو قسم کے لوگوں کے بیان پر مشتمل ہے اور ہر فریق لفظاً دوسرے فریق سے بالکل ممیز اور الگ تھلگ رکھا گیا ہے۔ اب درج بالا قول باری کا خطاب ان میں سے ایک گروہ سے ہے اور دوسرا فریق نادانوں کا ہے جس کا پہلے فریق کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔
اب جب اللہ تعالیٰ نے (اموالکم) فرمایا تو یہ ضروری ہو گیا کہ خطاب کا رخ مخاطبین کے اموال کی طرف ہو، نادانوں کے اموال کی طرف نہ ہو۔ اس سے مراد سفہاء لینا بھی درست نہیں ہے اس لیے کہ خطاب کا رخ سفہاء کی طرف کسی لحاظ سے بھی نہیں ہے۔ بلکہ اس کا رخ عقلاء کی طرف ہے جنہیں مخاطب بنایا گیا ہے۔
اس قول باری کی مثال میں (فاقتلوا انفسکم) اور (ولا تقتلوا انفسکم) کا ذکر درست نہیں ہے کیونکہ تمام قاتلین اور مقتولین ایک ہی خطاب کے تحت آئے ہوئے ہیں اور جہاں تک مخاطبت کا تعلق ہے ایک فریق کو دوسرے سے ممیز نہیں کیا گیا ہے۔ اسی لیے اس سے یہ مراد لینا درست ہو گیا کہ تم میں سے بعض بعض کو قتل کرے۔
ایک قول ہے کہ سفہ کا اصل معنی خفت یعنی ہلکا پن ہے۔ شاعر کا شعر ہے۔

؎ مشین کما اهتزت رماح تسفهت اعالیها مرالریاح النواسم

یہ اس طرح چلیں جس طرح وہ تیز نے جھومتے ہوں جن کے بالائی حصوں کو بادِ نسیم کے جھونکوں نے ہلکا پھلکا بنا دیا ہو۔

یعنی ہواؤں نے انہیں ہلکا پھلکا بنا دیا۔ ایک اور شاعر کا قول ہے۔

؎ نخاف ان تسفہ احلامنا فنخمل الدھر مع الحامل

ہمیں ڈر رہتا ہے کہ کہیں ہمارے خواب اور ہماری آرزوئیں ہلکی پھلکی نہ ہو جائیں یعنی ان کا میابی نہ ہو جائے کہ جس کے نتیجے میں ہم بھی زمانے کو اپنی گردنوں پر سوار کر لیں جس طرح دوسروں نے کیا ہے یعنی کہیں ہمارے خواب ہلکے نہ ہو جائیں۔ جاہل کو سفیہ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ عقل کا ہلکا اور ناقص ہوتا ہے اس لیے جن لوگوں پر لفظ سفیہ کا اطلاق ہوگا ان میں جہالت کا معنی بھی ضرور شامل ہوگا۔

دین کے معاملے میں نادان اور سفیہ وہ شخص ہوتا ہے جو دین سے بے بہرہ اور جاہل ہوتا ہے اور مال کے معاملے میں سفیہ وہ شخص ہوتا ہے جو اس کی حفاظت اور اس کے برتنے اور خرچ کرنے کے معاملے میں جاہل ہوتا ہے۔ عورتوں اور بچوں پر سفہاء کے لفظ کا اطلاق اس لیے ہوتا ہے کہ ان میں عقل اور سمجھ کی کمی کی بنا پر ناواقفیت اور جہالت ہوتی ہے۔ رائے کے لحاظ سے سفیہ وہ ہوتا ہے جس کی رائے میں سمجھ کم اور جہالت زیادہ ہوتی ہے۔

بدزبان انسان کو سفیہ کہا جاتا ہے کیونکہ اس کا گزر صرف جاہل اور کم عقل لوگوں میں ہو سکتا ہے۔ جب لفظ سفیہ میں ان تمام وجوہات کا احتمال ہے تو آئیے ان کی روشنی میں ہم آیت کے مقتضیٰ پر غور کریں۔ قول باری ہے (فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا) اس میں یہ احتمال ہے کہ اس سے مراد شرط لکھوانے کے بارے میں جہالت ہو۔ اگرچہ وہ عاقل، سمجھ دار، اسراف نہ کرنے والا اور مال کو ضائع نہ کرنے والا ہو۔

پھر ولی دین کو اجازت دی گئی کہ وہ املاء کرائے تاآنکہ سفیہ جس پر حق آتا ہے یعنی قرض لینے والا، اس دستاویز کی اپنے اقرار کے ذریعے توثیق کر دے۔ آیت کے معنی کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ تفسیر اولیٰ ہے۔ اس لیے کہ وہ شخص جس پر حق آتا ہے اس کا ہی ذکر آیت مداینت کی ابتدا ہوا ہے اگر اس پر پابندی ہوتی تو پھر اس کا ادھار لین دین درست نہ ہوتا۔

ایک اور پہلو سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ جس شخص کے تصرفات پر پابندی ہو اس کے

ولی کے لیے یہ جائز ہی نہیں ہے کہ وہ اس پر کسی قرض وغیرہ کا اقرار کرے۔ جو لوگ پابندی لگانے کے قائل ہیں ان کے قول کے مطابق بھی صرف یہ جائز ہے کہ قاضی یا عدالت ہی سفیہ کے ذمہ عائد ہونے والے لین دین اور خرید و فروخت کی مجاز ہے۔

ولی کے متعلق ہمیں کسی کے قول کا علم نہیں ہے جس میں اس کے تصرفات کا جواز موجود ہو یا کسی ایسے اقرار کو درست کہا گیا ہے جس کے نتیجے میں ذمہ داری سفیہ پر عائد ہوتی ہے اس وضاحت میں یہ دلیل موجود ہے کہ آیت میں سفیہ کا ولی مراد نہیں ہے بلکہ ولی دین مراد ہے۔ یہ بات ربیع بن انس سے مروی ہے اور فراء بھی اسی کے قائل ہیں۔

قول باری ہے (اَوْ ضَعِیْفًا) اس کے متعلق ایک قول ہے کہ اس سے مراد ضعیف العقل انسان یا بچہ ہے جسے تصرفات کی اجازت نہ ملی ہوئی ہو۔ اس لیے کہ آیت کی ابتدا اس چیز کی متقاضی ہے کہ وہ شخص جس پر حق آتا ہے یعنی قرض لینے والا اس کا ادھار لین دین جائز ہو اور تصرف بھی درست ہو۔ اس طرح ان تمام لوگوں کے تصرفات کو جائز قرار دے دیا گیا۔

جب خطاب باری دستاویز لکھوانے اور گواہی قائم کرنے کے ذکر پر پہنچا تو یہاں اس شخص کے متعلق وضاحت کر دی گئی جو دستاویز کی شرط سے عدم واقفیت یا ضعف عقل کی بنا پر جس کے ہوتے ہوئے وہ لکھوانے کا کام احسن طریقے سے سرانجام نہیں دے سکتا، اگرچہ اس کا یہ نقص اس پر پابندی لگانا ضروری قرار نہیں دیتا اور یہ بتا دیا گیا کہ وہ اس کام کے لیے موزوں نہیں ہے۔ اس ناموزونیت کی ایک وجہ کم عمری بھی ہو سکتی ہے، خوف بھی اور بڑھاپا بھی۔

اس لیے کہ قول باری (اَوْ ضَعِیْفًا) ان دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے اور ان دونوں پر مشتمل ہے۔ یعنی ایسا شخص جو ضعیف العقل ہو یا ایسا بچہ جسے تصرفات کی اجازت ملی ہوئی ہو پھر ان دونوں کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کا ذکر فرمایا جو خود املاء نہ کرا سکتا ہو یا تو اس لیے کہ وہ انتہائی بوڑھا ہو اور املا کرانے کے لیے اس کی زبان پوری طرح نہ چلتی ہو یا اس میں گونگے پن کا نقص ہو یا یہ کہ وہ کسی بیماری میں مبتلا ہو۔

لفظ میں ان تمام معانی کا احتمال ہے اور یہ جائز ہے کہ یہ تمام وجوہ اللہ کی مراد ہوں اس لیے کہ لفظ میں ان سب کا احتمال موجود ہے۔ البتہ ان وجوہ میں سے کوئی وجہ ایسی نہیں ہے جو اس پر دلالت کرتی ہو کہ سفیہ اس کا مستحق ہے کہ اس کے تصرفات پر پابندی لگا دی جائے۔

نیز جن لوگوں پر لفظ سفیہ کا اطلاق ہوتا ہے ان میں سے بعض بھی اگر پابندی کے مستحق قرار پائیں تو اس مقصد کے لیے پابندی کے اثبات کی خاطر اس آیت سے استدلال درست نہ ہوتا وہ اس لیے کہ یہ بات ثابت کی جا چکی ہے کہ سفہ کا لفظ ایک ایسا مشترک لفظ ہے جس کا مختلف معانی پر اطلاق ہوتا ہے۔

ان میں سے چند کا ہم نے ذکر کیا ہے مثلاً دین کے متعلق نادانی اور ناسمجھی۔ اس کی وجہ سے کوئی شخص پابندی کا مستحق قرار نہیں پاتا اس لیے کہ کفار اور منافقین سب کے سب سفہاء اور نادان ہیں لیکن ان میں سے کسی پر اس کے اپنے مال میں تصرف کی پابندی نہیں لگائی جا سکتی۔ یا مثلاً سفہ یعنی بدزبانی اور فحش گوئی میں جلد بازی۔

اس قسم کا سفیہ اور نادان انسان بعض دفعہ اپنے مال اور جائیداد کا پورا پورا خیال رکھنے والا ہوتا ہے۔ اس میں اپنے مال کو تباہ کرنے یا اڑانے والی کوئی بات نہیں ہوتی۔ یا مثلاً قول باری ہے (إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ سوائے اس شخص کے جو اپنے آپ کو نادانی اور کم عقلی میں مبتلا کر دے)

اس کی تفسیر کے سلسلے میں ابوعبیدہ کا قول ہے کہ "جس نے اپنی جان کو ہلاک اور اسے تباہ کیا"۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا "مجھے یہ بات پسند ہے کہ میرے سر میں تیل لگا ہو، میری قمیص دھلی ہوئی ہو اور میرے جوتوں کے تسمے نئے ہوں، حضور! کہیں میری یہ خواہشیں کبر اور غرور کی بنا پر تو نہیں ہیں؟" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نفی میں جواب دیتے ہوئے ارشاد فرمایا (إنما الكبر من سفه الحق وغمص الناس کبر اور غرور اس شخص کا ہوتا ہے جو حق کے بارے میں جاہل اور نادان ہو اور لوگوں کی عیب جوئی کرے)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد اس معنی سے قریب ہے کہ سفہ سے مراد جہالت ہو یعنی اس شخص میں غرور ہوتا ہے جو حق کے بارے میں جاہل ہو اس لیے کہ جہل پر بھی لفظ سفہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ واللہ اعلم!

سفیہ پر پابندی عائد کرنے کے متعلق فقہاء امصار کے اختلاف کا ذکر

حضرت امام ابو حنیفہ کی رائے یہ تھی کہ ایک عاقل بالغ آزاد انسان پر اس کی نادانی اور بیوقوفی یا فضول خرچی یا قرض اور دیوالیہ ہونے کی بنا پر پابندی نہیں لگائی جا سکتی۔ اگر قاضی یا عدالت نے اس پر پابندی عائد کر دی ہو اور پھر وہ اپنے اوپر کسی قرض کا اقرار کرے یا اپنے مال میں خرید و فروخت یا ہبہ کے ذریعہ یا کسی اور طریقے سے تصرف کرے تو اس کا یہ تصرف درست ہو گا۔

اگر اس میں معاملات کی اہلیت اور سمجھداری کے آثار نظر نہ آئیں تو اس کے تصرفات باطل ہوں گے اور اسے اس کا مال خرچ کرنے نہیں دیا جائے گا۔ لیکن اس کے باوجود اگر وہ اپنے اوپر کسی انسان کے حق کا اقرار کرے گا یا اس کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کرے گا تو اس کا یہ تصرف جائز ہو گا۔ اس کا مال اس وقت تک اس کے حوالے نہیں کیا جائے گا جب تک وہ پچیس برس کا نہیں ہو جائے گا۔

اس کے بعد خواہ اس میں اہلیت اور سمجھداری کے آثار نظر نہ بھی آئیں، اس کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے گا۔ پابندی کے متعلق عبید اللہ بن الحسن کا قول بھی امام ابو حنیفہ کے قول کی طرح ہے۔ شعبہ نے مغیرہ کے واسطے سے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ آزاد انسان پر کسی قسم کی پابندی نہیں لگائی جائے گی۔ ابن عون نے محمد بن سیرین سے روایت کی ہے کہ آزاد کے تصرفات پر کوئی پابندی نہیں۔ پابندی صرف غلام پر لگائی جاتی ہے۔

حسن بصری سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ جب کوئی شخص سفیہ ہو گا میں اس پر پابندی لگا دوں گا۔ اور جب کسی کو مفلس یعنی دیوالیہ قرار دے کر اسے قید کر دوں گا تو اس پر پابندی لگا دوں گا اور اس کے بیع و شرا اور قرض کے متعلق اقرار کو جائز قرار نہیں دوں گا۔ البتہ اگر وہ ثبوت پیش کرے گا کہ اس نے یہ تصرف پابندی لگنے سے پہلے کیا ہے

تو اس صورت میں اس کا یہ تصرف جائز قرار دیا جائے گا۔

طحاوی نے ابن ابی عمران سے، انھوں نے ابن سماعہ سے اور انھوں نے امام محمد سے پابندی لگانے کے متعلق امام ابویوسف جیسا قول نقل کیا ہے اور مزید یہ کہا ہے کہ جب ایک شخص کی حالت ایسی ہو جائے جس کی بنا پر وہ پابندی لگائے جانے کا مستحق قرار پائے تو خواہ قاضی یا عدالت اس پر پابندی لگائے یا نہ لگائے، اس پر پابندی عائد ہو جائے گی۔

امام ابویوسف کا قول یہ تھا کہ ایسے حالات پیدا ہونے کی بنا پر اس پر اس وقت تک پابندی نہیں لگے گی جب تک قاضی اس پر پابندی عائد نہیں کرے گا۔ قاضی کے حکم سے وہ پابند شمار ہو گا۔ امام محمد کا قول ہے کہ اگر ایک شخص بالغ ہو جائے لیکن اس میں سمجھداری اور اہلیت کے آثار نظر نہ آئیں تو اس کا مال اس کے حوالے نہیں کیا جائے گا اور اس کی خرید و فروخت اور ہبہ وغیرہ کوئی چیز جائز قرار نہیں دی جائے گی۔ اس کی حیثیت ایک نابالغ کی سی ہو گی۔ اس کی بیع و شراء حاکم کے سامنے پیش کی جائے گی اگر حاکم مناسب سمجھے گا تو اسے جائز قرار دے سکے گا۔ اس کے اندر جب تک سمجھداری اور اہلیت کے آثار نظر نہیں آئیں گے اس وقت تک اس کی حیثیت اس بچے کی سی ہو گی جو ابھی بالغ نہیں ہوا۔ البتہ نابالغ کے باپ کی طرف سے مقرر کردہ وصی (جسے نابالغ کی نگہداشت کی وصیت کی گئی ہو) کے لیے نابالغ کی طرف سے خرید و فروخت کی اجازت ہے لیکن بالغ ہونے کی صورت میں وصی کے لیے اس کی اجازت صرف حاکم کے حکم کے ذریعے ہو گی۔

ابن الحکم اور ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: جو شخص اپنے زیر تولیت فرد پر پابندی لگانا چاہے تو سلطان کے پاس جا کر یہ پابندی لگائے تاکہ سلطان لوگوں کو اس سے آگاہ کر دے اور اپنی مجلس میں اس کی یہ بات سن کر اس پر گواہ مقرر کر دے۔ اس کے بعد سلطان اس سفیہ کے لیے ہوئے تمام لین دین اور قرض وغیرہ کو رد کرنے کا حکم جاری کرے گا۔ اس کے بعد اس کی حالت درست ہونے پر بھی اس کے ذمہ کوئی چیز عائد نہیں ہو گی۔

سفیہ اگر غلام ہو تو اس کا مسئلہ مختلف ہو گا۔ اگر زیر تولیت سفیہ وفات پا جائے اور اس نے قرض لے رکھا ہو تو ولی اس کی طرف سے قرض ادا کرنے کا پابند نہیں ہو گا۔ اس کی موت کے بعد ولی کی حیثیت وہی ہو گی جو اس کی زندگی میں تھی۔ البتہ سفیہ اپنے تہائی مال میں قرض کی ادائیگی کی وصیت کر سکتا ہے۔ اس صورت میں ولی اس کی طرف سے ادائیگی کرے گا۔

جب لڑکا بالغ ہو جائے تو اسے اپنے باپ کی طرف سے لین دین کرنے کی اجازت ہوگی۔ خواہ باپ بوڑھا اور کمزور ہی کیوں نہ ہو۔ البتہ اگر بیٹا باپ کے زیر تربیت ہو یا سفیہ یا ضعیف العقل ہو تو وہ اپنے باپ کی طرف کوئی لین دین نہیں کر سکتا۔ فریابی نے سفیان ثوری سے قول باری (وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ اور یتیموں کی آزمائش کرتے رہو یہاں تک کہ وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں پھر اگر تم ان کے اندر اہلیت پاؤ تو ان کے مال ان کے حوالے کر دو) کی تفسیر کے سلسلے میں یہ منقول ہے کہ رشد سے مراد سمجھ اور عقل اور مال کی حفاظت ہے۔

سفیان ثوری کہا کرتے تھے کہ جب یتیم میں دو باتیں پیدا ہو جائیں تو پھر اسے کوئی دھوکا نہیں دے سکتا۔ اول بلوغت دوم مال کی حفاظت۔ مزنی نے امام شافعی سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے یتیموں کا مال ان کے حوالے کرنے کا حکم دو باتوں پر دیا ہے ان دو باتوں کی موجودگی کے بغیر ان کا مال ان کے حوالے نہیں کیا جا سکتا۔

اول بلوغت، دوم رشد۔ رشد سے مراد دینی لحاظ سے اہلیت کا نام ہے کہ اس کی گواہی جائز ہو جائے۔ ساتھ ساتھ مال کی دیکھ بھال اور سنبھال کر رکھنے کی اہلیت بھی ہو۔ اسی طرح عورت کے اندر اگر رشد یا اہلیت کا رنظر آجائے تو اسے اس کا مال حوالے کر دیا جائے گا خواہ اس کا نکاح ہو چکا ہو یا نہ ہوا ہو جس طرح کہ لڑکے کا مسئلہ ہے کہ بلوغت اور صلاحیت کی موجودگی پر اس کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے گا خواہ اس کا نکاح ہو چکا ہو یا نہ ہوا ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کے حکم میں یکسانیت رکھی ہے اور نکاح کا ذکر نہیں کیا ہے۔

اگر امام یا حاکم اس کی نادانی اور مال لٹانے کی بنا پر اس پر پابندی لگائے گا تو اس پر گواہ بھی مقرر کر دے گا۔ اس کے بعد جو شخص اس کے ساتھ لین دین کرے گا وہ اپنا مال ضائع کرے گا۔ اگر پابندی ہٹائے جانے کے بعد اس کی پھر وہی پہلی والی حالت ہو جائے تو اس پر دوبارہ پابندی لگا دی جائے گی اور جب اس کی حالت بہتر ہو جائے کہ پابندی کی ضرورت باقی نہ رہے تو پھر اس پر سے پابندی ہٹا لی جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے آیت مدانیت سے ان لوگوں کی دلیل کا ذکر کر دیا ہے جو پابندی کے قائل ہیں اور ان لوگوں کی دلیل کا بھی جو اس کے قائل نہیں ہیں اور ہم نے وہاں یہ بھی کہہ دیا تھا کہ زیادہ واضح بات یہ ہے کہ پابندی نہیں ہونی چاہیے اور تصرفات کا

جواز ہونا چاہیے۔ پابندی کے قائلین کا استدلال اس روایت سے ہے جو ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے کی ہے کہ عبداللہ بن جعفر حضرت زبیرؓ کے پاس آئے اور کہنے لگے کہ میں نے ایک سودا کیا ہے لیکن علیؓ مجھ پہ پابندی لگانا چاہتے ہیں۔

یہ سن کر حضرت زبیرؓ نے فرمایا: اس سودے میں میں تمھارا شریک بن جاتا ہوں، پھر حضرت علیؓ امیرالمومنین حضرت عثمانؓ کے پاس آئے اور عبداللہ بن جعفر پہ پابندی لگانے کے متعلق ان سے بات کی، حضرت زبیرؓ بھی وہاں موجود تھے فرمانے لگے اس سودے میں میں اس کا شریک ہوں۔

یہ سن کر حضرت عثمانؓ نے فرمایا، میں اس پر کیسے پابندی لگا سکتا ہوں جس کا شریک زبیر جیسے انسان ہیں۔ استدلال کرنے والوں کا یہ کہنا ہے کہ ان تمام حضرات نے پابندی کو جائز سمجھا نیز انھوں نے اسے پابندی سے بچانے کی خاطر حضرت زبیرؓ کی مشارکت کو بھی درست جانا۔ یہ واقعہ صحابہ کرام کے سامنے ہوا اور کسی کی طرف سے اس کی مخالفت نہیں ہوئی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس واقعہ میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو اس پہ دلالت کرتی ہو کہ حضرت زبیرؓ بھی حجر یعنی پابندی کے قائل تھے۔ اس سے صرف یہ بات معلوم ہوتی کہ وہ حضرت عثمانؓ کی طرف سے لگائی جانے والی پابندی کو گوارا کر رہے تھے لیکن یہ بات اس پر دلالت نہیں کرتی کہ وہ اس معاملے میں حضرت عثمانؓ کے ہم خیال بھی تھے، کیونکہ تمام اجتہادی مسائل میں اختلافی اقوال کا یہی حکم ہے۔ نیز پابندی کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک تصرفات اور اقرار پہ پابندی اور دوسری مال حوالے کرنے پر پابندی۔

اب یہ ممکن ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ جس پابندی کے قائل تھے وہ دوسری قسم کی پابندی ہو کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس وقت عبداللہ بن جعفر کی عمر پچیس برس کی نہ ہو۔ امام ابو حنیفہ بھی اس کے قائل ہیں، اس عمر کو پہنچنے سے اس میں سمجھداری اور اہلیت کے آثار نظر نہ آنے پر اسے اس کا مال حوالے نہ کیا جائے۔ خود عبداللہ بن جعفر جو صحابی ہیں، پابندی کے قائل نہیں ہیں اس لیے یہ دعویٰ کرنا مشکل ہے کہ اس مسئلے میں صحابہ کرام کا اتفاق تھا۔

پابندی کے قائلین کا استدلال اس حدیث سے بھی ہے جس کی زہری نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ جب انھیں یہ اطلاع ملی کہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ نے یہ سن کر کہ انھوں (حضرت عائشہؓ) نے اپنی جائداد کے کچھ حصے فروخت کر دیے ہیں، کہا ہے کہ عائشہؓ اس کام سے رک جائیں ورنہ میں (بحیثیت خلیفہ) ان پر پابندی عائد کر دوں گا۔

تو یہ فرمایا: میں اللہ کی خاطر اپنے اوپر یہ لازم کرتی ہوں کہ آئندہ ان سے کبھی بات نہ کروں گی"

اس سے پابندی کے قائلین نے یہ استدلال کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ اور حضرت عائشہؓ دونوں ہی پابندی کے قائل تھے۔ حضرت عائشہؓ نے صرف اس لیے اسے ناپسند کیا تھا کہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ نے انھیں بھی ان لوگوں میں شمار کر لیا تھا جو پابند کر دیے جانے کے مستحق تھے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو حضرت عائشہؓ حضرت ابن الزبیرؓ کی تردید کرتے ہوئے صاف کہہ دیتیں کہ حجر یعنی پابندی لگانا کسی طرح جائز نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پابندی لگانے کے سلسلے میں حضرت عائشہؓ کی ناپسندیدگی اور تنقید ظاہر ہو چکی ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ وہ حجر کو جائز نہیں سمجھتی تھیں۔ اگر یہ بات نہ ہوتی اور اس معاملے میں اجتہاد کی گنجائش ہوتی تو حضرت عائشہؓ اسے ہرگز ناپسند نہ کرتیں۔ ان کی تنقید اس پر دلالت کرتی ہے کہ وہ اس معاملے میں اجتہاد کی گنجائش کو بھی تسلیم نہیں کرتی تھیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عائشہؓ اپنی ذات پر پابندی کو پسند نہیں کرتی تھیں، لیکن مطلقاً پابندی کے متعلق ان کی رائے یہ نہیں تھی۔ اگر وہ حجر کے متعلق اجتہاد کی گنجائش کو تسلیم نہ کرتیں تو یہ کہہ دیتیں کہ حجر جائز نہیں ہے اور ان کا اتنا ہی کہنا اپنے اوپر پابندی کی ناپسندیدگی کے اظہار کے لیے کافی ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت عائشہؓ نے حجر کو علی الاطلاق مسترد کر دیا ہے۔

اس کی دلیل ان کا یہ قول ہے کہ "میں اللہ کی خاطر اپنے اوپر یہ لازم کرتی ہوں کہ میں ان سے کبھی نہیں بولوں گی"۔ اس قول میں کوئی ایسی دلالت موجود نہیں جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ انھوں نے صرف اپنی ذات پر پابندی کو مسترد کر دیا تھا اور اسے علی الاطلاق مسترد نہیں کیا تھا۔

حجر یعنی پابندی کے بطلان پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں القعنبی نے مالک سے، انھوں نے عبداللہ بن دینار سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ذکر کیا کہ مجھے خرید و فروخت میں ٹھگ دیا جاتا ہے، یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم خرید و فروخت کرو تو یہ کہہ دیا کرو کہ: لا خلابۃ (کوئی ٹھگی نہیں)

چنانچہ وہ شخص خرید و فروخت کرتے ہوئے یہ فقرہ کہہ دیا کرتا تھا۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی انھیں ابوداؤد نے انھیں محمد بن عبداللہ الارزی اور ابراہیم بن خالد

ابو ثور کلبی نے، انھیں عبدالوہاب نے کہ انھیں سعید نے قتادہ سے، انھوں نے حضرت انس بن مالک رضی سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک شخص خرید و فروخت کیا کرتا تھا لیکن وہ حساب کتاب میں بڑا کمزور تھا۔ اس کے رشتے دار اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے آئے اور اس پر پابندی لگانے کی اس بنا پر درخواست کی کہ وہ حساب و کتاب میں کمزور ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے بلا کر بیع سے روک دیا۔

اس نے عرض کیا کہ میں بیع کے بغیر رہ نہیں سکتا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم بیع سے باز نہیں رہ سکتے تو سودے کرتے وقت یہ کہہ دیا کرو کہ ھا و ھا ولا خلابۃ (اتنی اتنی قیمت ہے اور اس میں کوئی ٹھگی نہیں)

پہلی حدیث میں یہ ذکر ہوا کہ اسے سودوں میں ٹھگ دیا جاتا تھا لیکن آپ نے اسے نہ تو خرید و فروخت سے روکا اور نہ ہی اس کے تصرفات پر پابندی عائد کی۔ اگر پابندی لگانا ضروری ہوتا تو آپ اس شخص کو خرید و فروخت کے لیے آزاد نہ چھوڑتے اور جس پابندی کا وہ مستحق تھا اسے اس پر عائد کر دیتے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے یہ فرمایا تھا کہ جب تم سودے کرنے لگو تو یہ کہہ دیا کرو کہ کوئی ٹھگی نہیں ہے"۔ گویا آپ نے اسے خرید و فروخت کی اس شرط پر اجازت دے دی تھی کہ وہ پورا بدل نقصان اٹھائے بغیر وصول کر لیا کرے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ پھر پابندی کے اثبات کے قائلین کو ہماری طرف سے اس بات پر راضی ہونا چاہیے جس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس سفیہ کے لیے راضی ہو گئے تھے جسے بیع و شرا میں ٹھگ دیا جاتا تھا۔ جبکہ فقہاء میں سے کوئی بھی سفیہ اور نادان قسم کے انسان پر یہ شرط عائد نہیں کرتا نہ تو قائلین میں سے کوئی اور نہ ہی اسے تسلیم نہ کرنے والوں میں سے کوئی۔ اس لیے کہ جو فقہاء حجر کے قائل ہیں ان کا کہنا یہ ہے کہ حاکم وقت اس پر پابندی لگائے گا اور اسے تصرفات سے روک دے گا۔ وہ اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ ایسے شخص کو مطلقاً تصرفات سے روک کر یہ گنجائش دے دی جائے کہ خرید و فروخت کے وقت وہ یہ کہہ دیا کرے کہ "لا خلابۃ" جبکہ حجر کو تسلیم نہ کرنے والے بہر صورت اس کے تصرف کو جائز قرار دیتے ہیں۔

اس لیے اس حدیث سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ سفیہ اگر عاقل ہو تو اس پر پابندی لگانا باطل ہے نیز اگر سفیہ کے بارے میں یہ اعتماد جائز ہے کہ وہ اس شرط کی پابندی کرے گا اور ہر قسم کے سودے

کے وقت وہ یہ جملہ (لا خطابہ) کہے گا تو پھر اس کے متعلق یہ اعتماد بھی حاصل ہوگا کہ وہ خرید و فروخت کے تمام عقود درست طریقے سے کرے گا اور ان میں نقصان اٹھانے سے بچے گا۔

حدیث میں وارد لفظ (اذا بایعت فقل لا خلابۃ جب تم سودا کرنے لگو تو لا خلابۃ کا فقرہ کہہ دیا کرو) کا مدلول امام محمد کے مسلک کے لحاظ سے پوری طرح درست رہتا ہے۔ ان کا قول ہے کہ سفیہ جب بالغ ہو جائے اور اس کا معاملہ حاکم کے سامنے پیش کر دیا جائے تو وہ اسے عقود اور سودوں کی اجازت دے دے جس میں نقصان اور گھاٹے کا امکان نہ ہو۔ لیکن باقیماندہ حضرات جو حجر کے قائل ہیں وہ اس چیز کا اعتبار نہیں کرتے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ کہنا درست ہے کہ امام محمد کا مسلک بھی حدیث کے خلاف ہے اس لیے کہ امام محمد محجور علیہ یعنی حجر زدہ شخص کے لین دین کو جائز قرار نہیں دیتے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ یہ معاملہ قاضی عدالت کے سامنے پیش ہوگا اور عدالت اس کے جواز کا سرٹیفکیٹ دے گی۔ اس طرح امام محمد ایسے شخص کے بیع کو قاضی کی اجازت تک موقوف رکھتے ہیں جس طرح کہ ایک اجنبی شخص اس کی اجازت کے بغیر اس کی طرف سے کوئی سودا کرلے تو اس کا یہ سودا اس کی اجازت تک موقوف رہے گا۔

دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کی بیع کو موقوف نہیں کیا تھا جسے آپ نے فرمایا تھا کہ جب بیع کرنے لگو تو کہہ دیا کرو "لا خلابۃ" بلکہ آپ نے اس کی بیع کو اس فقرہ کے کہہ دینے پر جائز اور نافذ قرار دیا تھا اس بنا پر حجر کے اثبات کے قائلین کا مسلک اس روایت کے خلاف ہے۔

حضرت انسؓ کی حدیث سے دونوں فریق استدلال کرتے ہیں۔ اثبات کے قائلین کا استدلال یہ ہے کہ حدیث میں مذکور شخص کے رشتہ دار اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے کر آئے تھے اور عرض کیا تھا کہ اس پر پابندی لگا دی جائے کیونکہ یہ حساب کتاب میں کمزور ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کی یہ بات ناپسند نہیں کی بلکہ اس شخص کو بیع و شراء سے روک دیا لیکن جب اس نے یہ کہا کہ میں خرید و فروخت کے بغیر رہ نہیں سکتا تو آپؐ نے اس سے کہہ دیا کہ جب سودا طے کرنے لگو تو لا خلابۃ کہہ دیا کرو۔

اس طرح آپ نے نقصان نہ اٹھانے اور نقصان نہ پہنچانے کی شرط پر اسے بیع و شراء کی اجازت دے دی۔ حجر کو تسلیم نہ کرنے والے اس حدیث سے اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ جب اس شخص نے عرض کیا کہ میں بیع و شراء کے بغیر نہیں رہ سکتا تو آپ نے اس کے تصرفات سے پابندی اٹھا کر

اسے اجازت دے دی اور فرمایا کہ جب بیع وشراء کرنے لگو تو لاخلابۃ کا فقرہ کہہ دیا کرو۔ اگر پابندی لگانا واجب ہوتا تو اس کا یہ کہنا کہ "میں بیع وشراء کے بغیر رہ نہیں سکتا" اس سے پابندی کو دُور نہیں کر سکتا تھا۔ اس لیے کہ پابندی کے قائلین میں سے کوئی بھی اس بنا پر اس سے پابندی ہٹانے کا روادار نہیں ہے کہ وہ بیع وشراء کے بغیر رہ نہیں سکتا۔

جس طرح بچہ اور مجنون دونوں سب کے نزدیک پابندی کے مستحق ہیں۔ ان پر لگی ہوئی پابندی اس بنا پر ختم نہیں ہو سکتی کہ وہ یہ کہیں ہم بیع وشراء کے بغیر رہ نہیں سکتے۔ اور ان سے کبھی نہیں کہا جائے گا کہ جب تم خرید و فروخت کرو تو لاخلابۃ کا فقرہ کہہ دیا کرو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس شخص کو آپ کی لگائی ہوئی شرط پر بیع وشراء کے لیے کھلی اجازت اس بات کی دلیل ہے کہ حجر واجب نہیں ہے۔

آپ کا اس شخص کو پہلے بیع سے روک دینا اور پھر یہ کہنا کہ لاخلابۃ کا فقرہ کہہ کر بیع وشراء کرلو، اس کے ساتھ ہمدردی کرنے اور مال کے بارے میں احتیاط برتنے کی خاطر تھا۔ جس طرح کہ کسی ایسے شخص کو جو سمندر کے راستے یا خطرناک شاہراہ کے ذریعے تجارت کرنے جا رہا ہو یہ کہیں کہ "اپنا مال خطرے میں نہ ڈالو اور اس کی حفاظت کرو"۔ یا اسی قسم کا کوئی اور جملہ ادا کریں تو آپ کا یہ کہنا اس پر پابندی لگانے کے مترادف نہ ہوگا بلکہ یہ ایک نیک مشورہ اور اس سے ہمدردی کا اظہار ہوگا۔

حجر کے بطلان پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ کسی کا اس میں اختلاف نہیں ہے کہ سفیہ اگر ایسی بات کا اقرار کرے جو حد اور قصاص کی موجب ہو تو اس کا یہ اقرار درست ہوگا۔ حالانکہ حد اور قصاص شبہ کی بنا پر ساقط ہو جاتے ہیں۔ اس لیے انسانوں کے حقوق کے متعلق جو شبہ کی بنا پر ساقط نہیں ہوتے اس کا اقرار بطریق اولیٰ درست ہونا چاہیے۔

اگر درج بالا دلیل پر کوئی یہ اعتراض کرے کہ مریض اگر حد اور قصاص واجب کرنے والا اقرار کرے تو وہ درست ہوگا لیکن اس کا کوئی مالی اقرار یا ہبہ اس صورت میں جائز نہیں ہوگا۔ جبکہ اس پر اس قدر قرض ہو جس کی ادائیگی میں اس کا سارا مال صرف ہو جاتے۔ اس بناء پر حد اور قصاص میں اس کے اقرار کا جواز اس کے مالی اقرار اور مال میں اس کے تصرف کے جواز کی دلیل نہیں بن سکتا۔ تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک مریض کا ہر قسم کا اقرار جائز ہے۔

ہم اس کے اقرار کو اس وقت باطل قرار دیں گے جب مرض الموت میں وہ ایسا کرے۔ کیونکہ بیماری کے دوران کیے ہوئے تصرفات کے حتمی فیصلے کے لیے انتظار کیا جائے گا اور اس سلسلے میں اس

کی موت کا اعتبار کیا جائے گا اگر وہ اسی بیماری میں وفات پا گیا جس میں اس نے تصرفات کیے تھے تو اس کے یہ تمام تصرفات اس کے غیروں کے حق میں چلے جائیں گے جو اس سے بڑھ کر ان تصرفات کے حق دار تھے اور یہ ہیں اس کے قرضخواہ اور ورثاء گویا ان تصرفات کا جواز اب لوگوں کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

تاہم جب تک اس پر موت کی کیفیت طاری کر دینے والی بیماری لگ نہ جائے اس وقت تک وہ اپنی موجودہ حالت میں تصرف کر سکتا ہے اور اس کے تمام تصرفات جائز ہوں گے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ہم اس کے کیے ہوئے ہبہ کو فسخ نہیں کرتے اور اس کے آزاد کردہ غلاموں کو کام کر کے اپنی آزادی کے لیے پیسے بھرنے پر مجبور نہیں کرتے جب تک اس کا انتقال نہیں ہو جاتا۔ دوسرے الفاظ میں اگر اس بیماری سے وہ صحت یاب ہو گیا تو اس کے تمام تصرفات برقرار رہیں گے اور اگر وفات پا گیا تو منسوخ ہو جائیں گے۔

تاہم آزاد کردہ غلاموں کو دوبارہ غلام نہیں بنایا جائے گا بلکہ ان سے کہا جائے گا کہ محنت مزدوری کر کے اپنی قیمت ورثاء اور قرضخواہوں کو بھر دو اور آزادی لے لو) اس لیے زندگی کی حالت میں (جبکہ وہ مرض الموت میں گرفتار نہ ہو) حد اور قصاص کے اقرار اور مالی اقرار کی حیثیت یکساں ہے، اس میں کوئی فرق ہے۔

حجر کے اثبات کے قائلین درج ذیل آیات قرآنی سے استدلال کرتے ہیں۔ قول باری ہے (وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا اور تبذیر یعنی بے جا خرچ نہ کرو) نیز قول باری ہے (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ اور اپنے ہاتھ اپنی گردن سے بندھا ہوا نہ رکھ) یعنی بخل سے کنارہ کش رہو)

پہلی آیت میں تبذیر سے روکا گیا ہے اور اس کی مذمت کی گئی ہے اس لیے امام وقت پر لازم ہے کہ وہ تبذیر کرنے والوں پر پابندی لگا دے اور انہیں مالی تصرفات سے روک دے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مال کو ضائع کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اس ارشاد کا بھی تقاضا یہی ہے کہ اس پر پابندی لگا کر اسے اپنا مال ضائع کرنے سے روک دیا جائے۔

ہم کہتے ہیں کہ درج بالا استدلال میں حجر کے اثبات کی کوئی بات نہیں ہے۔ اس لیے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ تبذیر کی ممانعت ہے اور تبذیر کرنے والے کو اس سے روکا گیا ہے لیکن تبذیر کی ممانعت میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو حجر کو واجب کر دے اس لیے کہ اس نہی سے تبذیر کی ممانعت تو

ہو جاتی ہے لیکن یہ بات کہ نہی اسے اپنے مال میں تصرف کرنے سے روکتی ہے اور اس کے کیے ہوئے بیع وشرا کو باطل کر دیتی ہے۔

اسی طرح اس کے تمام اقراروں اور تصرفات کی تمام صورتوں کو ناجائز قرار دیتی ہے تو یہ ایسا نکتہ ہے جس پر ہم اور ہمارے مخالفین کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ آیت میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو ان میں سے کسی بات کی ممانعت کرتی ہو۔ وہ اس طرح کہ فی نفسہ اقرار کا تبذیر کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ اگر وہ تبذیر کرنے والا ہوتا تو پھر تمام اقرار کرنے والوں کو ان کے اقرار سے روک دینا واجب ہو جاتا۔

اسی طرح اس بیع میں بھی کوئی تبذیر نہیں ہے جو کسی کی مدد کی خاطر اس کے ساتھ کی جائے اس لیے کہ اگر یہ تبذیر کی صورت ہوتی تو تمام لوگوں کو اس سے روک دینا واجب ہوتا۔ یہی بات ہبہ اور صدقہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس لیے آیت جس چیز کی مقتضی ہے وہ صرف یہ ہے کہ تبذیر کی ممانعت کی گئی ہے اور تبذیر کرنے والے کی مذمت بھی کی گئی ہے۔ اب اس سے ان عقود میں حجر کے اثبات پر استدلال کرنا کہاں تک درست ہوگا جن میں کوئی تبذیر کی صورت ہوتی نہیں ہے۔

البتہ آیت سے امام محمد کے مسلک کے لیے استدلال درست ہے اس لیے کہ آپ سفیہ کے ان عقود کے جواز کے قائل ہیں جن میں محابات یعنی دوسرے کی رعایت اور مدد کا پہلو نہ ہو اور نہ ہی اپنے کو تلف کرنے کی کوئی صورت ہو۔ تاہم اتنی بات ضرور ہے کہ آیت میں صرف تبذیر کرنے والوں کی مذمت اور تبذیر سے ممانعت ہے۔ جو شخص حجر کا قائل نہیں اس کا کہنا یہ ہے کہ تبذیر قابل مذمت ہے اور اس کی ممانعت ہے۔ لیکن حجر اور تصرف کی ممانعت کو واجب کرنے والی کوئی چیز آیت میں موجود نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ انسان کو بحری سفر اور پر خطر راستوں کے ذریعے تجارت کی غرض سے اپنا مال لے جانے سے روکا گیا ہے کہ کہیں اس کا مال ضائع نہ ہو جائے لیکن حاکم وقت اسے پابندی لگانے کے طور پر اس کام سے روک نہیں سکتا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے کھجور کے درختوں اور دیگر درختوں اور فصلوں کو یونہی پڑا رہنے دے اور ان کی آبپاشی نہ کرے اور اپنی زمینوں اور مکانات کو آباد نہ کرے تو امام کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ اسے ان چیزوں پر پیسے خرچ کرنے پر مجبور کرے تاکہ اس کا یہ مال اور جائیداد تباہ ہونے سے بچ جائے۔

ٹھیک اسی طرح وہ ایک شخص کے لین دین پر پابندی نہیں لگا سکتا جس میں اسے مالی نقصان

اٹھانے کا خطرہ ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مال ضائع کرنے کی ممانعت پابندی کے جواز پر دلالت نہیں کرتی۔ جیسا کہ ہم تبذیر کی وضاحت کے سلسلے میں بیان کر آئے ہیں۔

حجر کے بطلان اور محجور علیہ کے تصرف کے جواز پر ایک اور بات دلالت کرتی ہے۔ وہ یہ کہ جب کسی عاقل بالغ سے نادانی اور تبذیر کا ظہور ہو جائے امام محمد بن الحسن کے علاوہ باقی تمام ایسے فقہاء جو حجر کے وجوب کے قائل ہیں یہ کہتے ہیں کہ ایسے شخص پر قاضی یا عدالت کی طرف سے اگر پابندی لگا دی جائے تو اس صورت میں پابندی لگنے کے بعد اس کے کیے ہوئے تمام لین دین اور اقرار باطل ہو جائیں گے۔

اب جب کہ ایسے شخص کے حجر سے قبل کے تصرفات کو جائز قرار دے دیا گیا ہو تو حجر کا مطلب یہ ہوگا کہ قاضی کی طرف سے یہ کہا جائے گا "میں نے اس کے آئندہ کے تمام لین دین اور اقرار کو باطل قرار دیا ہے۔" لیکن یہ چیز درست نہیں ہے اس لیے اس میں ایک ایسے عقد یا سودے کو فسخ کر دینے کا حکم دیا گیا ہے جو ابھی تک وجود میں نہیں آیا ہے۔ اس کی حیثیت اس شخص کے قول کی طرح ہے جو کسی سے اس طرح گویا ہو کہ:

"ہر وہ بیع جو تو میرے ہاتھوں کرے گا اور ہر وہ عقد جو تو میرے ساتھ کرے گا میں اسے فسخ کرتا ہوں۔" یا "ہر وہ خیار جو بیع میں میری شرط پر ہوگا اسے میں باطل کرتا ہوں۔" یا کوئی عورت کسی سے یوں کہے کہ: ہر وہ معاملہ جو مستقبل میں تو میرے لیے کرنے والا ہے اسے میں باطل کرتی ہوں۔" یہ تمام صورتیں باطل ہیں۔ کیونکہ ایسے عقود کو فسخ کرنے کا کوئی جواز ہی نہیں ہے جو مستقبل کے اندر وجود میں آنے والے ہوں۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کی حجر کے متعلق جو رائے ہے اس کی وجہ سے ان کے خلاف یہ بات جاتی ہے کہ یہ دونوں حضرات ایسے شخص کے نکاح کو جائز سمجھتے ہیں جو وہ پابندی لگنے کے بعد مہر مثل کے عوض کسی عورت سے کرلے حالانکہ اس جواز میں حجر کا ابطال موجود ہے اس لیے کہ حجر کا وجوب اگر اس وجہ سے تھا کہ وہ اپنا مال ضائع نہ کرے تو وہ نکاح کرکے مال ضائع کرنے کے راستے پر لگ گیا ہے۔

وہ اس طرح کہ ایسا شخص کسی عورت سے مہر مثل کے عوض نکاح کر لیتا ہے اور ہمبستری سے قبل ہی اسے طلاق دے دیتا ہے اس صورت میں نصف مہر کی ادائیگی اس پر لازم ہو گی۔ پھر وہ مسلسل نکاح کیے جاتا اور دخول سے پہلے طلاق دیئے جاتا ہے اور مہر مثل کا نصف ادا کرتے کرتے اپنا

سارا مال ضائع کر دیتا ہے۔ اس طریقے سے اس پر لگی ہوئی پابندی سے اس کے مال کو اتلاف سے بچانے کے سلسلے میں کوئی فائدہ نہیں ہوا۔

امام شافعی کی طرف سے ایسے شخص کے اندر اہلیت اور سمجھ بوجھ کے آثار پیدا ہونے اور اس کا مال اس کے حوالے کیے جانے کے لیے یہ شرط رکھی ہے کہ اس کی گواہی جائز اور قابلِ قبول ہو۔ لیکن یہ قول ایسا ہے کہ اس سے پہلے سلف میں سے کسی نے اسے اختیار نہیں کیا۔ اگر یہ شرط تسلیم کر لی جائے تو پھر فاسق و فاجر لوگ جن کی گواہی قابلِ قبول نہیں ہوتی، اگر حکام کے سامنے اپنے متعلق کوئی اقرار کریں تو ان کا یہ اقرار جائز نہ ہو اسی طرح ان کی بیع و شرار بھی درست نہ ہو۔

نیز گواہوں کے لیے پھر یہ مناسب ہوگا کہ وہ کسی ایسے شخص کی بیع کی گواہی نہ دیں جس کی عدالت یعنی دیانتداری اور سیرت و کردار کی درستی کا ثبوت نہ ہو۔ نیز قاضی یا عدالت کسی مدعی کا دعویٰ اس وقت قبول نہ کرے جب تک اس کی عدالت یعنی دیانتداری اور سیرت و کردار کی درستی کے متعلق چھان بین نہ کر لے۔ نیز اس کے خلاف مدعا علیہ کے دعوے کی اس وقت تک تصدیق نہ کرے جب تک کہ اس کے نزدیک اس کی گواہی کا جواز ثابت نہ ہو جائے۔ کیونکہ امام شافعی کے نزدیک اس محجور علیہ کا اقرار درست نہیں ہوتا جو عدالت کی صفت سے موصوف نہ ہو اور جس کی گواہی اور لین دین کا جواز نہ ہو۔ لیکن امام شافعی کا یہ مسلک اجماع کے خلاف ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک زمانے سے لے کر آج تک حقوق کے متعلق ہمیشہ جھگڑتے چلے آئے ہیں لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم یا سلف میں سے کسی نے یہ نہیں کہا ہے کہ: میں تمہارے دعوے قبول نہیں کرتا اور میں کسی سے کسی شخص کے کیے ہوئے دعویٰ کے متعلق اس وقت تک نہیں پوچھتا جب تک کہ میرے نزدیک اس کی عدالت یعنی دیانتداری اور سیرت و کردار کی درستی کا ثبوت مہیا نہ ہو جائے جبکہ یہ روایت موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے حضرموت کے اس شخص کو جو آپ کے پاس مقدمہ لے کر آیا تھا فاجر کہہ دیا گیا تھا ——————— ——— لیکن اس کے باوجود آپ نے اس کا مقدمہ خارج نہیں کیا اور نہ ہی کسی سے اس کی عدالت کے متعلق استفسار کیا۔ اس حدیث کی روایت ہمیں محمد بن بکر نے کی ہے، انہیں ابوداؤد نے، انہیں ہناد نے، انہیں ابوالاحوص نے سماک سے، انہوں نے علقمہ بن وائل حضرمی سے اور انہوں نے اپنے والد حضرت وائلؓ سے کہ حضرت کا ایک شخص اور کندہ سے تعلق رکھنے والا ایک دوسرا شخص دونوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش ہوئے۔

حضرمی نے عرض کیا کہ اس کندی نے میری ایک زمین پر زبردستی قبضہ کر لیا ہے جو میرے والد کی ملکیت تھی۔ کندی نے عرض کیا کہ یہ زمین میری ہے، میرے قبضے میں ہے۔ میں اس میں کاشت بھی کرتا ہوں اور اس حضرمی کا اس زمین پر کوئی حق نہیں ہے۔ اس پر آپ نے حضرمی سے پوچھا کہ تمھارے پاس کوئی ثبوت ہے۔ اس نے نفی میں جواب دیا۔ اس پر آپؐ نے فرمایا کہ پھر قسم اٹھاؤ۔ یہ سن کر کندی کہنے لگا کہ یہ شخص فاجر ہے اسے قسم اٹھانے کی کوئی پروا نہیں ہوگی اور نہ ہی یہ کسی بات سے پرہیز کرے گا۔

یہ سن کر آپؐ نے فرمایا کہ تمھیں اس کے خلاف بس اتنا ہی کچھ کرنے کا حق ہے اگر فسق و فجور حجر کا موجب ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ضرور اس کے احوال کی تفتیش کرتے یا اس کا مقدمہ اس بنا پر خارج کر دیتے کہ فریق مخالف نے یہ اقرار کیا تھا کہ اس شخص پر پابندی لگی ہوئی ہے اور اس بناء پر اس کا مقدمہ قابل سماعت نہیں ہے۔

فقہاء کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ املاک میں تصرف، عقود کے نفاذ اور اقرارات کے درست ہونے کے اعتبار سے مسلمانوں اور کافروں کا حکم یکساں ہے جب کہ کفر سب سے بڑا فسق ہے اور یہ حجر کا موجب نہیں ہے۔ اس لیے جو فسق کفر سے کم درجے کا ہو وہ کس طرح حجر کا موجب بن سکتا ہے۔ فقہاء کے درمیان یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کہ املاک میں تصرف کے جواز اور عقود کے نفاذ کے لحاظ سے مسلمان اور کافر یکساں حیثیت رکھتے ہیں۔

قول باری ہے (وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ اپنے مردوں میں سے دو گواہ بنا لو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو خطاب کی ابتدا (يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ اِلٰٓى اَجَلٍ) سے کی اور پھر اس پر (وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ) کو عطف کیا تو اس سے دو باتوں پر دلالت ہوئی۔ اول گواہوں کی صفت پر کیونکہ انھیں صفت ایمان کے ساتھ مخاطب کیا گیا تھا۔

پھر جب سلسلہ خطاب میں (مِنْ رِّجَالِكُمْ) فرمایا تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ "من رجال المومنین" (اہل ایمان کے مردوں میں سے) اس لیے اس قول باری کا مقتضیٰ یہ ہوا کہ مسلمانوں پر گواہی دینے کے لیے ایمان شرط ہے۔ دوم آزادی پر۔ اس لیے کہ خطاب کے مضمون میں دو وجوہ سے اس شرط پر دلالت موجود ہے۔ اول قول باری (اِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ) تا قول باری (وَلْيُمْلِلِ الَّذِيْ عَلَيْهِ الْحَقُّ) میں جو بات کہی گئی ہے اس کا تعلق احرار سے ہے غلاموں سے نہیں ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ غلام ادھار لین دین کرنے کا مجاز نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر وہ کسی چیز کا اقرار کرتا ہے تو اپنے آقا کے اذن کے بغیر وہ ایسا نہیں کر سکتا۔ جبکہ آیت میں خطاب کا تعلق ایسے لوگوں سے ہے جو کسی دوسرے کی اجازت کے بغیر علی الاطلاق ایسا کر سکتے ہوں۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اس گواہی کی ایک شرط آزادی ہے۔

دوم قول باری (مِنْ رِّجَالِکُمْ) میں خطاب کی اس معنی پر دلالت ہو رہی ہے۔ کیونکہ اس قول باری کا ظاہر اس کا متقاضی ہے کہ یہ مرد احرار یعنی آزاد لوگ ہوں۔ غلام نہ ہوں۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَاَنْکِحُوا الْاَیَامٰی مِنْکُمْ) (اور تم میں سے جو مجرد ہوں ان کے نکاح کر دو) یعنی آزاد مرد۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اس پر اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول (وَالصّٰلِحِیْنَ مِنْ عِبَادِکُمْ وَاِمَائِکُمْ) (اور تمہارے لونڈی غلاموں میں سے جو صالح ہوں) کو عطف کیا۔

اس لیے قول باری (مِنْکُمْ) میں غلام داخل نہیں ہوئے۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ اس گواہی کی شرط اسلام اور حریت دونوں ہیں اور یہ کہ غلام کی گواہی جائز نہیں ہے اس لیے کہ اللہ کے اوامر وجوب کا معنی دیتے ہیں اور اللہ نے آزاد لوگوں کو گواہ بنانے کا امر کیا اس لیے دوسرے لوگوں یعنی غلاموں کی گواہی جائز نہیں ہوگی۔ مجاہد سے قول باری (وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِیْدَیْنِ مِنْ رِّجَالِکُمْ) کی تفسیر میں منقول ہے کہ اس سے مراد احرار ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کی درج بالا تفسیر اس پر دلالت کرتی ہے کہ غلام آیت میں داخل نہیں ہیں۔ اس میں ایسی کوئی دلالت نہیں ہے کہ ان کی گواہی باطل ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب فحوائے خطاب سے یہ ثابت ہو گیا کہ آیت میں احرار مراد ہیں تو قول باری (وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِیْدَیْنِ مِنْ رِّجَالِکُمْ) میں مذکور امر ایجاب کا متقاضی ہو گا۔

گویا اس کا مفہوم یہ ہو گا کہ "آزاد مردوں میں سے دو گواہ مقرر کر لو" اس لیے حریت کی شرط کو ساقط کرنا کسی کے لیے جائز نہیں ہو گا۔ کیونکہ اگر یہ جائز ہو جائے تو پھر عدد کو ساقط کرنا بھی جائز ہو جائے گا۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ آیت غلام کی گواہی کے بطلان کو متضمن ہے۔

غلاموں کی گواہی کے مسئلے میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ قتادہ نے حسن بصری سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے یہ روایت کی ہے کہ بچے پر بچے کی اور غلام پر غلام کی گواہی جائز ہے۔ ہمیں عبدالرحمن بن سیما نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں عبدالرحمن بن ہمام نے کہ میں نے قتادہ کو یہ بیان کرتے ہوئے سنا تھا کہ حضرت علیؓ گواہی کے سلسلے میں

بچوں سے پوچھتے اور ان سے معلومات حاصل کرتے تھے (یعنی ان سے گواہی نہیں لیتے تھے) یہ روایت پہلی روایت کو کمزور کر دیتی ہے۔

حسن بن غیاث نے مختار بن فلفل سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: مجھے نہیں معلوم کہ کسی نے غلام کی گواہی مسترد کر دی ہو" عثمان البتی کا قول ہے کہ غلام کی اپنے آقا کے حق میں گواہی جائز نہیں البتہ دوسروں کے حق میں درست ہے۔ ابن شبرمہ کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ ایسی گواہی کو جائز سمجھتے تھے اور قاضی شریح سے اس کا جواز نقل کرتے تھے۔ ابن ابی لیلیٰ غلاموں کی گواہی قبول نہیں کرتے تھے۔

جن دنوں یہ کوفہ کے قاضی تھے، وہاں خوارج کا تسلط ہو گیا، انھوں نے ان سے غلاموں کی گواہی قبول کرنے نیز بہت سے ایسے مسائل تسلیم کرنے کا حکم دیا جن کے خوارج قائل تھے اور قاضی صاحب مخالف تھے، قاضی صاحب نے ان کے اس حکم کے سامنے سر جھکا دیا اور انھوں نے قاضی صاحب کو ان کے عہدے پر برقرار رکھا لیکن جب رات ہوئی تو قاضی صاحب چپکے سے اپنی سواری پر سوار ہو کر مکہ مکرمہ جا پہنچے۔ جب عباسیوں کا دور آیا تو انھوں نے قاضی صاحب کو پھر سے کوفہ کا قاضی مقرر کر دیا۔

زہری نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضرت عثمانؓ نے غلام کے آزاد ہو جانے پر اس کی گواہی کے جواز کا فیصلہ دیا تھا بشرطیکہ اس سے پہلے اس کی گواہی رد نہ کی گئی ہو۔ شعبہ نے مغیرہ سے روایت کی ہے کہ ابراہیم نخعی معمولی معاملے میں غلام کی گواہی کو جائز قرار دیتے تھے۔ شعبہ نے یونس سے اور انھوں نے حسن بصری سے بھی اسی طرح کی روایت کی ہے۔

حسن بصری سے یہ بھی روایت ہے کہ غلام کی گواہی جائز نہیں ہے۔ حفص نے حجاج سے، انھوں نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ غلام کی گواہی جائز نہیں ہے امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر، ابن شبرمہ (ایک روایت کے مطابق) امام مالک، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ غلام کی گواہی کسی صورت بھی قابل قبول نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے آیت میں پائی جانے والی دلالت کا ذکر کیا ہے کہ اس میں جس گواہی کا ذکر ہے وہ آزاد مردوں کے ساتھ خاص ہے۔ غلاموں سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ ان کی گواہی کی نفی پر قول باری (وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا۔ جب گواہوں کو گواہی دینے کے لیے بلایا جائے تو وہ انکار نہ کریں) دلالت کرتا ہے۔ بعض سے اس کی تفسیر یوں منقول

ہے کہ جب گواہ کو بلایا جائے تو اسے گواہی دے دینی چاہیے، بعض کا قول ہے کہ جب کسی کو گواہ بنا لیا گیا ہو اور پھر اسے گواہی کے لیے طلب کیا جائے تو وہ انکار نہ کرے۔

بعضوں نے یہ کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں گواہ پر گواہی دینا واجب ہے۔ اور ظاہر ہے کہ غلام پر اس کے آقا کا حق ہوتا ہے اور وہ اس کی خدمت میں مصروف رہتا ہے اس لیے اسے آقا کی خدمت چھوڑ کر گواہی کے لیے جانے کا حق نہیں ہے بلکہ اسے اس سے روک دیا گیا ہے جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وہ گواہی دینے پر مامور نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اس کے لیے اس بات کی بھی گنجائش نہیں ہے کہ آقا کی خدمت چھوڑ کر خط پڑھنے یا خط لکھوانے یا گواہ بننے میں مصروف ہو جائے۔ اس پر اس کے آقا کا اتنا حق ہے کہ حج اور جمعہ کے متعلق خطابِ الٰہی میں وہ شامل نہیں ہے اس لیے گواہی کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے کیونکہ گواہی کا معاملہ حج اور جمعہ کے معاملہ سے بھی کم درجے کا ہے۔

گواہی فرض کفایہ ہے جس کی بنا پر گواہوں پر اس کا تعین نہیں ہے جبکہ جمعہ اور حج انفرادی طور پر ہر ایک کے لیے متعین فرض ہے۔ جب آقا کے حق کی بنا پر حج اور جمعہ کی فرضیت اس پر لازم نہیں ہے تو آقا ہی کے حق کی بنا پر گواہی کا لزوم بطریق اولیٰ نہیں ہونا چاہیے۔

غلام کی گواہی کے ناقابلِ قبول ہونے پر درج ذیل آیات دلالت کرتی ہیں۔ ارشاد باری ہے (وَاَقِیْمُوا الشَّھَادَۃَ لِلّٰہِ اور اللہ کے لیے گواہی قائم کرو) نیز (کُوْنُوْا قَوّٰامِیْنَ بِالْقِسْطِ شُھَدَآءَ لِلّٰہِ تم انصاف کے علمبردار بن جاؤ اور اللہ کے لیے گواہی دو) تا قول باری (فَلَا تَتَّبِعُوا الْھَوٰی اَنْ تَعْدِلُوْا اور خواہشات کی پیروی میں انصاف کے راستے سے نہ ہٹ جاؤ)

اللہ تعالیٰ نے حاکم وقت کو اللہ کے لیے گواہی دینے والا قرار دیا جس طرح کہ تمام لوگوں کو بھی یہی خطاب دیا گیا۔ اب جبکہ غلام حاکم نہیں بن سکتا تو اس کا گواہ بننا بھی درست نہیں ہوگا کیونکہ حاکم اور گواہ کے ذریعے ہی حکم کا ثبوت اور اس کا نفاذ ہوتا ہے۔

غلام کی گواہی کے بطلان پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے۔ ارشاد ہوا (ضَرَبَ اللّٰہُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوْکًا لَّا یَقْدِرُ عَلٰی شَیْءٍ اللہ تعالیٰ نے ایک مثال بیان کی کہ ایک غلام ہے جو کسی کی ملکیت میں ہے اور جسے کسی چیز کی قدرت حاصل نہیں ہے) اب یہ بات تو معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے قدرت کی نفی مراد نہیں لی ہے اس لیے کہ آزادی اور غلامی کے لحاظ سے طاقت اور قدرت میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔

اس لیے آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہاں اس کے اقوال، اس کے عقود، اس کے تصرفات اور اس کی ملکیت کی نفی مراد ہے۔ ذرا غور کرنے سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ آیت میں غلام کو ان بتوں کے لیے مثال قرار دیا گیا جن کی عرب کے لوگ پوجا کرتے تھے۔ اس مثال کا مقصد نہ ور دے کر یہ بیان کرنا ہے کہ غلام کسی چیز یا تصرف کا مالک نہیں اور حقوق العباد سے متعلق اس کے اقوال کے نتیجے میں پیدا ہونے والے احکام باطل ہیں۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آپ نے اس آیت سے استدلال کیا ہے کہ غلام اپنی بیوی کو طلاق دینے کا بھی مالک نہیں ہے۔ اگر آیت کے الفاظ میں اس معنی کا احتمال نہ ہوتا تو حضرت ابن عباسؓ اس سے یہ مفہوم اخذ نہ کرتے۔

اس لیے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ غلام کی گواہی، کسی گواہی کے نہ ہونے کی طرح ہے جس طرح کہ اس کا لین دین، اس کا اقرار اور اس کے تمام قولی تصرفات کا حکم ہے۔ اب چونکہ غلام کی گواہی اس کا ایک قولی تصرف ہے تو یہ ضروری ہے کہ ظاہر آیت سے اس کے حکم کا وجوب منتفی ہو جائے۔

غلام کی گواہی کے بطلان پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ گواہی جہاد کی طرح فرض کفایہ ہے جہاد کے لیے خطاب باری میں غلام شامل نہیں ہے اور اگر وہ جہاد میں شامل ہو کر جنگ بھی کرے تو مالِ غنیمت میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہو گا۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ گواہی کے لیے خطاب باری میں بھی اس کی شمولیت نہ ہو اور اگر وہ گواہی دے بھی دے تو وہ قبول نہ ہو گی۔ اور جس طرح اس کے لیے جنگ میں شمولیت کا کوئی حکم ثابت نہیں ہے اسی طرح گواہی کا بھی کوئی حکم ثابت نہیں ہونا چاہیے۔ اور جس طرح اگر وہ جنگ میں شامل بھی ہو جائے تو مالِ غنیمت میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہو گا اسی طرح اگر وہ گواہی دے بھی دے تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

اس پر ایک اور پہلو سے بھی دلالت ہو رہی ہے۔ وہ یہ کہ اگر غلام گواہی دینے کا اہل ہوتا اور اس کی گواہی کی بنا پر کسی مقدمے کا فیصلہ کر دیا جاتا، پھر وہ اپنی گواہی سے رجوع کر لیتا تو اس صورت میں اس کی گواہی کی روشنی میں ہونے والے فیصلے کے نتیجے میں پہنچنے والے نقصان کا اس پر تاوان لازم آتا اس لیے کہ یہ چیز گواہی کا اسی طرح لازمی حصہ ہے جس طرح حکم کا نفاذ جو حاکم کے ہاتھوں ہوتا ہے اس کا لازمی حصہ ہے۔

اب جبکہ گواہی سے پھر جانے کی بنا پر غلام کے ذمہ کوئی تاوان نہیں لگتا تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہوا کہ یہ گواہی کا اہل ہی نہیں ہے اور اس کی گواہی کی بنا پر جاری کیا جانے والا حکم بھی نافذ نہ

ہوتا ہے۔

اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے۔ ہمیں معلوم ہے کہ مؤنث کی میراث مذکر کی میراث کے مقابلے میں نصف ہے اور دو عورتوں کی گواہی کو ایک مرد کی گواہی کے مماثل قرار دیا گیا اس طرح عورت کی گواہی بھی مرد کی گواہی کے مقابلے میں نصف ہے اور اس کی میراث بھی مرد کی میراث کے مقابلے میں نصف ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ غلام جو سرے سے میراث کا اہل نہیں ہے۔ گواہی کا بھی اہل نہ ہو۔ اس لیے کہ ہم نے دیکھ لیا ہے کہ میراث میں کمی کا گواہی کی کمی پر اثر ہوتا ہے اس لیے یہ واجب ہے کہ میراث کی نفی گواہی کی نفی کی بھی موجب بن جائے۔

حضرت علیؓ سے غلام کی گواہی کے جواز میں جو روایت ہے وہ روایت کے معیار کے مطابق درست نہیں۔ اگر یہ روایت درست مان بھی لی جائے تو اسے غلام کی اس گواہی پر محمول کریں گے جو وہ کسی غلام کے متعلق دے۔ ہمیں آزاد مردوں اور غلاموں کی گواہی کے جواز اور عدم جواز کی صورتوں کے متعلق فقہاء کے مابین کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔

اگر اس استدلال پر یہ اعتراض کیا جائے کہ اگر غلام حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث روایت کرتا ہے تو اس کی یہ روایت قبول کر لی جاتی ہے اور اس کی غلامی قبولیت کی راہ میں حائل نہیں ہوتی۔ اسی طرح اس کی غلامی اس کی گواہی کی راہ میں بھی حائل نہیں ہونی چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ روایت حدیث کو گواہی کے مسئلے کے لیے بنیاد نہیں بنایا جا سکتا۔ اس لیے گواہی کو اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ روایتِ حدیث کے سلسلے میں اگر راوی صرف ایک ہو تو اس کی روایت قبول کر لی جائے گی لیکن صرف ایک گواہ کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح روایت میں "فلان عن فلان (فلاں نے فلاں سے روایت کی، اس نے فلاں سے روایت کی) کا طریقہ قابلِ قبول ہے اور اس عنعنہ کے تحت ہونے والی روایت کو قبول کر لیا جاتا ہے لیکن گواہی کے سلسلے میں یہ طریقہ قابلِ قبول نہیں ہے۔

البتہ گواہی پر گواہی کے طور پر یہ قابلِ قبول ہو گا۔ اسی طرح راوی یہ کہہ دے کہ "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" (حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا) تو اس کی روایت کردہ حدیث قبول کر لی جائے گی لیکن گواہ جب تک گواہی کا لفظ اپنی زبان پر نہیں لائے گا نیز آنکھوں سے دیکھنے اور کانوں سے سننے کا اقرار نہیں کرے گا اس وقت ۔ واقعہ کے متعلق اس کی گواہی قابلِ قبول

نہیں ہوگی۔

عورت اور مرد کا حکم روایت حدیث کے سلسلے میں یکساں ہے اور گواہی کے معاملے میں مختلف۔ اس لیے کہ دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی کے مقابلے میں رکھی گئی ہے جبکہ عورت اور مرد کی روایت کا درجہ یکساں ہے۔ اس بنا پر غلام کی روایت کی صحت اور قبولیت سے اس کی گواہی کی قبولیت پر استدلال کرنا درست نہیں ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام محمد بن الحسن الشیبانی کا قول ہے کہ اگر کوئی حاکم غلام کی گواہی کی بنیاد پر کوئی فیصلہ صادر کر دے اور پھر میرے پاس اس فیصلے کے خلاف اپیل آئے تو میں اس کے فیصلے کو باطل اور کالعدم قرار دے دوں گا کیونکہ اس کے بطلان پر تمام فقہاء کا اجماع ہے۔

بچوں کی گواہی

بچوں کی گواہی کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ بچوں کی گواہی کسی طرح بھی درست نہیں ہے۔ یہی ابن شبرمہ، سفیان ثوری اور امام شافعی کا قول ہے۔ ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ بچوں کی بچوں پر گواہی جائز ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ زخموں کے سلسلے میں بچوں کی آپس میں ایک دوسرے پر گواہی جائز ہے (شاید صورت یہ ہو کہ بچے اکٹھے ہوں پھر وہ جھگڑ پڑیں اور مار پیٹ کی نوبت آ جائے جس کے نتیجے میں انھیں زخم آئیں) دوسرے بچوں پر جو اس جگہ موجود نہ ہوں ان کی گواہی جائز نہیں ہوگی۔ آپس میں ایک دوسرے پر ان کی یہ گواہی صرف زخموں کے متعلق جائز ہوگی بشرطیکہ ایک دوسرے سے علیحدہ ہونے اور ہوش میں آنے نیز سکھلائے پڑھائے جانے سے پہلے پہلے وہ یہ گواہی دے دیں۔ اگر علیحدہ ہونے کے بعد گواہی دیں تو یہ گواہی معتبر نہیں ہوگی۔ ہاں اگر علیحدہ ہونے سے قبل انھوں نے اپنی دی ہوئی گواہی پر اور گواہ بنا لیے ہوں تو بعد میں بھی ان کی یہ گواہی معتبر ہوگی۔ صرف آزاد بچوں کی گواہی جائز ہوگی آزاد بچیوں کی گواہی جائز نہیں ہوگی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ سے بچوں کی گواہی کا بطلان منقول ہے۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ بچوں کی ایک دوسرے کے بارے میں گواہی باطل ہے۔ عطاء بن ابی رباح سے اسی قسم کا قول منقول ہے۔

عبداللہ بن حبیب بن ابی ثابت کا قول ہے کہ شعبی سے یہ کہا گیا کہ ایاس بن معاویہ بچوں کی گواہی

میں کوئی حرج نہیں سمجھتے۔ شعبی نے یہ سن کر کہا کہ مجھے مسروق نے بتایا ہے کہ وہ ایک دن حضرت علیؓ کے پاس تھے آپ کے پاس پانچ لڑکے آئے اور کہنے لگے کہ ہم چھ لڑکے پانی میں غوطے لگا رہے تھے کہ ایک لڑکا ڈوب گیا۔ تین لڑکوں نے دو لڑکوں کے خلاف گواہی دی کہ ان دونوں نے اسے ڈبویا ہے اور ان دو نے اُن تین کے خلاف گواہی دی کہ انھوں نے اسے ڈبویا ہے۔

حضرت علیؓ نے ڈوب جانے والے لڑکے کی دیت کے پانچ حصے کر کے دو لڑکوں کے ذمے تین حصے اور تین لڑکوں کے ذمے دو حصے عائد کر دیے۔ یہ بات یاد رہے کہ عبداللہ بن حبیب کی روایتیں اہل علم کے ہاں غیر مقبول ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اس روایت کی تاویل و تشریح بہت مشکل ہے۔ حضرت علیؓ سے اس قسم کے فیصلے کی تصدیق نہیں کی جا سکتی۔ اس لیے کہ غرق ہو جانے والے لڑکے کے رشتہ دار اگر لڑکوں کے ان دونوں گروہوں میں سے ایک پر دعویٰ کرتے تو اس صورت میں وہ دوسرے فریق کے خلاف ان کی دی ہوئی گواہی کو جھوٹا قرار دیتے اور اگر وہ تمام لڑکوں پر دعویٰ کرتے تو اس صورت میں وہ دونوں فریقوں کو جھوٹا قرار دیتے۔ دونوں صورتوں میں حضرت علیؓ کے فیصلے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی ہے اس لیے یہی کہا جا سکتا ہے کہ حضرت علیؓ سے یہ روایت ہی درست نہیں ہے۔

بچوں کی گواہی کے بطلان پر قول باری (یَاأَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا تَدَایَنْتُم بِدَیْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى) دلالت کرتا ہے وہ اس طرح کہ آیت میں بالغ مردوں کو خطاب ہے اس لیے کہ بچے ادھار لین دین کے اہل نہیں ہوتے۔ اسی طرح قول باری (وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ) میں بچہ داخل نہیں اس لیے کہ اس کا اقرار جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح قول باری (وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا) کسی بچے کے لیے خطاب نہیں بن سکتا اس لیے کہ بچے کا شمار مکلفین میں نہیں ہوتا کہ جس کی بنا پر وہ وعید کا مستحق ہو جائے۔

پھر قول باری (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِیدَیْنِ مِن رِّجَالِكُمْ) کی رُو سے بچے کو خطاب نہیں ہو سکتا کیونکہ بچہ ہمارے مردوں میں سے نہیں ہے۔ جب خطاب کی ابتدا بالغوں کے ذکر کے ساتھ ہوئی تھی تو قول باری (مِن رِّجَالِكُمْ) بھی بالغوں کی طرف راجع ہوگا۔

پھر قول باری (مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) بھی بچے کی گواہی کے جواز کو مانع ہے اسی طرح قول باری (وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا) میں گواہی سے پہلو تہی کرنے کی نہی ہے جبکہ بچے کے لیے گواہی قائم کرنے سے انکار کی گنجائش ہے اور مدعی کو یہ حق حاصل نہیں ہے

کہ وہ بچے کو گواہی کے لیے حاضر کرے۔

پھر قول باری (وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ) کا بچوں کے لیے خطاب بننا درست نہیں ہے اس لیے گواہی چھپانے پر انھیں گناہ لاحق نہیں ہوگا۔ اسی طرح بچہ اگر گواہی سے رجوع کرلے تو اس پر تاوان لازم نہیں ہوتا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ بچہ گواہی کا اہل ہی نہیں ہے اس لیے کہ جو شخص گواہی کا اہل ہوتا ہے اگر وہ پھر جائے تو اس پر تاوان لازم ہوجاتا ہے۔

امام مالک کی طرف سے صرف زخموں کے متعلق بچوں کی گواہی کا جواز اور یہ شرط کہ وہ یہ گواہی علیحدہ ہونے اور بچوش میں آنے سے پہلے دیں، تو یہ درا اصل دلیل کے بغیر حکم عائد کرنے کے مترادف ہے، اور جن کے متعلق روایات ہیں اور نہ قیاس میں کوئی فرق روا رکھا گیا ہے ان میں فرق کرنے کی ایک کوشش ہے اس لیے کہ اصولی طور پر یہ بات مسلّم ہے کہ جس شخص کی گواہی زخموں کے متعلق جائز ہوسکتی ہے اس کی گواہی دوسری باتوں کے متعلق بھی درست ہوسکتی ہے۔

پھر ان بچوں کی اس حالت کا اعتبار کرنا جو ان کی علیحدگی اور بچوش میں آنے سے قبل کی ہو تو یہ ایک بے معنی بات ہے۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ جو بچے گواہ بنتے ہوں وہ خود مجرم ہوں اور پکڑے جانے کے خوف سے وہ گواہی دینے پر مجبور ہوگئے ہوں اس لیے کہ بچوں کی یہ عادت ہوتی ہے کہ جو سب کو معلوم ہے کہ اگر ایک بچہ کوئی جرم کرتا ہے تو پکڑے جانے اور سزا پانے کے خوف سے وہ اس جرم کی ذمہ داری دوسرے پر ڈال دیتا ہے تاکہ خود بچ رہے۔

اس میں ایک اور پہلو بھی ہے اللہ تعالیٰ نے گواہی میں عدالت یعنی دیانتداری اور سیرت و کردار کی اچھائی کی شرط لگائی ہے اور جھوٹی گواہی دینے والے کو سخت انداز میں دھمکی دی ہے۔ نیز فاسق و فاجر افراد اور جھوٹ سے پرہیز نہ کرنے والوں کی گواہی قبول کرنے سے منع فرما دیا ہے تاکہ گواہی کے معاملے میں پوری احتیاط برتی جاسکے۔ دریں صورت ایسے شخص کی گواہی کیسے جائز ہو سکتی ہے جس پر جھوٹ کی وجہ سے کوئی گرفت نہ ہوسکتی ہو اور نہ ہی جس کی دروغ گوئی کی راہ میں کوئی رکاوٹ حائل ہو اور نہ ہی باز رکھنے والی حیا ہو نہ مروت۔

یہی وجہ ہے کہ لوگ بچوں کے جھوٹ کو ضرب المثل کے طور پر بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ "فلاں شخص تو بچے سے بھی بڑھ کر جھوٹا ہے"۔ اس لیے اس شخص کی گواہی کیسے قابلِ قبول ہوگی جس کی یہ حالت ہو۔ اگر امام مالک نے گواہی کے جواز کے لیے ایک دوسرے سے علیحدہ ہونے

اور سکھائے پڑھائے جانے سے قبل کی حالت کا اعتبار کیا ہے کہ بچے کو جب تک کوئی دوسرا سکھائے پڑھائے گا نہیں اس وقت تک وہ جھوٹ بولنے پر آمادہ نہیں ہوگا، تو ان کا یہ خیال درست نہیں ہے اس لیے کہ بچے بھی جان بوجھ کر جھوٹ بول دیتے ہیں اور ان کے لیے اس میں رکاوٹ نہیں ہوتی ہے۔

اگر وہ اس عمر کو پہنچ چکے ہوں جہاں وہ گواہی کا مفہوم سمجھنے کے قابل ہو چکے ہوں اور اپنی چشم دید کو اپنے الفاظ میں بیان کر سکتے ہوں تو ایسی صورت میں وہ جھوٹ سے اسی طرح واقف ہو جاتے ہیں جس طرح سچ سے۔ پھر وہ مختلف اسباب کی بنا پر جان بوجھ کر بھی جھوٹ بول دیتے ہیں۔ ایک سبب تو یہ ہے کہ انھیں یہ خوف ہوتا ہے کہ کہیں اس جرم کی نسبت ان کی طرف نہ کر دی جائے یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ جھوٹی گواہی کے ذریعے اس بچے کو نقصان پہنچانا چاہتے ہوں جس کے خلاف وہ گواہی دے رہے ہوں۔

اسی طرح کے اور اسباب ہو سکتے ہیں جو بچوں کی نفسیات اور ان کی عمر کے تقاضوں کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں اس لیے کوئی شخص حتمی طور پر یہ حکم نہیں لگا سکتا کہ اگر وہ ایک دوسرے سے علیحدہ ہونے سے قبل گواہی دے دیں تو ان کی گواہی سچی ہوگی جس طرح یہ حکم نہیں لگایا جا سکتا کہ ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جانے کے بعد ان کی دی ہوئی گواہی درست ہوگی۔

اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ ہمیں یہ اچھی طرح معلوم ہے کہ بچے جھوٹ نہیں بولتے اور نہ ہی جان بوجھ کر جھوٹی گواہی دیتے ہیں تو اس صورت میں پھر یہ چاہیے کہ بچوں کی گواہی کی طرح بچیوں کی گواہی بھی قبول کر لی جائے نیز ایک بچے یا بچی کی گواہی بھی اسی طرح قابلِ قبول ہو جس طرح بچوں یا بچیوں کے ایک گروہ کی۔ اب اگر اس گواہی میں بھی تعداد کا اعتبار کیا گیا ہے اور زخموں کی گواہی کو بچوں کے ساتھ خاص کر دیا گیا ہے۔ بچیوں کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے تو یہ ضروری ہے کہ گواہی کی باقی تمام شرطوں کا بھی اعتبار کیا جائے مثلاً بلوغت اور عدالت وغیرہ۔

اور جس بنا پر امام مالک اور ان کے ہمنواؤں نے بچوں کی بچوں پر گواہی کو جائز قرار دیا ہے اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ مردوں پر بھی ان کی گواہی کو جائز قرار دیا جائے اس لیے کہ بچوں کی بچوں پر گواہی مردوں پر ان کی گواہی سے بڑھ کر مؤکد نہیں ہے کیونکہ اس قول کے قائلین کے نزدیک یہ سب مسلمان ہیں۔

نابینا کی گواہی

نابینا کی گواہی کے بارے میں اہلِ علم کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ نابینا کی گواہی کسی صورت میں بھی جائز نہیں ہے۔ حضرت علیؓ سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ عمرو بن عبید نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ نابینا کی گواہی کسی حالت میں بھی جائز نہیں ہے، اشعث سے اسی قسم کی روایت منقول ہے ـــــ ـــــ ـــــ ـــــ ـــــ ـــــ ـــــ ۔ تاہم اشعث نے اس کے متعلق یہ بھی کہا ہے کہ بینائی ختم ہونے سے پہلے دیکھی ہوئی چیز کے متعلق اگر گواہی دے تو وہ قابلِ قبول ہوگی۔ ابن لہیعہ نے ابو طعمہ سے، انھوں نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ نابینا کی گواہی جائز نہیں ہے۔

ہمیں عبدالرحمٰن بن سیما نے روایت کی ہے، انھیں عبداللہ بن احمد نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں حجاج بن جبیر بن حازم نے قتادہ سے کہ ایک نابینا نے ایاس بن معاویہ کے سامنے گواہی پر گواہی دی۔ ایاس نے اس سے کہا کہ ہم تمھاری گواہی رد کر دیتے اگر تمھارے اندر عدالت کی صفت نہ پائی جاتی لیکن تمھارے اندر ایک اور رکاوٹ ہے کہ تم نابینا ہو دیکھ نہیں سکتے۔ یہ کہہ کر انھوں نے اس کی گواہی قبول نہیں کی۔

امام ابو یوسف، ابن ابی لیلیٰ اور امام شافعی کا قول ہے کہ بینائی جانے سے قبل جس بات کا اسے علم ہوا ہو اس کے متعلق اس کی گواہی درست ہوگی اور جس بات کا علم اندھے پن کے دوران ہوا ہو اس کے متعلق اس کی گواہی درست نہیں ہوگی۔ قاضی شریح اور شعبی کا قول ہے کہ نابینا کی گواہی جائز ہے۔

امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ نابینا کی گواہی جائز ہے خواہ اسے اس بات کا علم اندھے پن کے دوران ہوا ہو بشرطیکہ وہ طلاق اور اقرار وغیرہ کی صورت میں آواز کی شناخت کر سکتا ہو لیکن اگر زناکاری یا حدِ قذف کے متعلق وہ گواہی دے تو اس کی یہ گواہی قابلِ قبول نہیں ہوگی۔

اندھے کی گواہی کے بطلان کی دلیل وہ حدیث ہے جسے عبدالباقی بن قانع نے ہم سے بیان کی۔ انھیں عبداللہ بن محمد بن میمون بلخی حافظ نے، انھیں یحییٰ بن موسیٰ نے جو بخت کے لقب سے مشہور تھے۔ انھیں محمد بن سلیمان بن مسمول نے، انھیں عبداللہ بن سلمہ بن وہرام نے اپنے والد سے،

انھوں نے طاؤس سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے گواہی کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا (ترى هذا الشمس فاشهد والا فدع تم اس سورج کو دیکھ رہے ہو تو گواہی دو ورنہ چھوڑ دو)

آپ نے گواہی کی صحت کی شرط معائنہ یعنی چشم دید مقرر کر دی یعنی گواہ جس چیز کی گواہی دے رہا ہے اسے اس نے بچشم خود دیکھا ہے۔ جبکہ نابینا اس چیز کو جس کی گواہی وہ دے رہا ہے دیکھنے سے معذور ہے اس لیے اس کی گواہی قابلِ قبول نہیں ہوگی۔ اس کے بطلان کی ایک اور وجہ بھی ہے۔ وہ یہ کہ نابینا استدلال کی بنا پر گواہی دے گا اس لیے اس کی گواہی درست نہیں ہوگی۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ایک آواز دوسری آواز کے مشابہ ہوتی ہے اور بولنے والا کسی دوسرے کی آواز کی نقل بھی اتار سکتا ہے۔ اسی طرح وہ دوسرے کے شر اور لہجے کی بھی اس طرح نقل کر سکتا ہے کہ نقل ہو بہو اصل ہو جاتی ہے اور سننے والے اور بولنے والے کے درمیان اگر حجاب ہو تو سننے والے کو شک بھی نہیں ہو سکتا کہ اس کی آواز کی نقل آماری جا رہی ہے۔ اس لیے آواز کی بنا پر اس کی گواہی قابلِ قبول نہیں ہو سکتی کیونکہ اس سے یقین حاصل نہیں ہو سکتا۔ آواز کے معاملے کی بنیاد صرف ظن غالب پر ہوتی ہے۔

نیز گواہ اس بات کا پابند ہوتا ہے کہ وہ گواہی دیتے ہوئے شہادت یعنی گواہی کا لفظ استعمال کرے اور یوں کہے: اَشْهَدُ (میں گواہی دیتا ہوں) اگر وہ اپنی گواہی شہادت کے لفظ کے بغیر کسی اور لفظ سے دیتا ہے مثلاً یوں کہتا ہے: "اعلم" یا "اتیقن" (مجھے علم ہے یا مجھے یقین ہے) تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ گواہی اس لفظ شہادت کے ساتھ مخصوص ہے اور یہ لفظ اس بات کا متقاضی ہے کہ جس چیز کے متعلق گواہی دی جا رہی ہے اس کا مشاہدہ بھی ہو چکا ہو اور وہ گواہ کے لیے چشم دید ہو تو اس صورت میں ایسے شخص کی گواہی جائز نہیں ہو سکتی جو مشاہدہ کے دائرے سے خارج ہو اور آنکھوں دیکھے بغیر گواہی دے رہا ہو۔

اگر کوئی یہ کہے کہ نابینا جب اپنی بیوی کی آواز پہچان لے تو اس کے ساتھ وطی کے لیے اس کا اقدام درست ہوتا ہے جس سے یہ ہمیں معلوم ہوا کہ آواز کی پہچان یقین کا فائدہ دیتی ہے اور اس میں شک کی گنجائش نہیں ہوتی کیونکہ شک کی بنا پر کسی کے لیے وطی کا اقدام جائز نہیں ہوتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نابینا کے لیے غالب ظن کی بنا پر وطی کا اقدام درست ہوتا ہے وہ اس طرح کہ اس کی بیوی کو اس کے پاس پہنچا دیا جائے اور اس سے کہا جائے کہ "لو یہ تمہاری بیوی آگئی" - اس صورت میں اگر وہ اپنی بیوی کو جانتا نہ بھی ہو پھر بھی اس کے لیے وطی کرنا حلال ہو جائے گا - اسی طرح "قاصد کے قول کی بنا پر اس کے لیے لونڈی کا تحفہ قبول کرنا جائز ہے اور پھر اس لونڈی کے ساتھ وطی کا اقدام بھی جائز ہو گا۔

لیکن اگر کسی نے اسے کسی زید کی طرف سے اقرار یا بیع یا قذف کی اطلاع دی ہو تو اس کے لیے مخبر عنہ یعنی زید پر گواہی قائم کرنا جائز نہیں ہو گا اس لیے کہ گواہی کا ذریعہ یقینی اور مشاہدہ ہوتا ہے جب کہ سوال میں مذکورہ باتوں میں ظن غالب کے استعمال اور ایک شخص کے قول کو قبول کر لینے کی گنجائش ہے۔ اس لیے یہ باتیں گواہی کی بنیاد نہیں بن سکتی ہیں۔ اگر اسے بینائی کی حالت میں کسی بات پر گواہ بنا لیا گیا ہو اور اس کے بعد اس کی بینائی جاتی رہی ہو تو ہم اس کی گواہی اس بنا پر قبول نہیں کریں گے کہ ہمیں اس بات کا علم ہو چکا ہے کہ تحمل شہادت کی حالت کے مقابلے میں ادائے شہادت کی حالت زیادہ کمزور ہے۔

اس پر اس بات سے دلالت ہوتی ہے کہ ایک شخص کفر یا غلامی یا بچپن کی حالت میں تحمل شہادت کر لیتا یعنی کسی واقعہ کا چشم دید گواہ بن جاتا ہے اور پھر مسلمان ہو کر یا آزاد ہو کر یا بالغ ہو کر وہ یہ گواہی عدالت یا قاضی کے سامنے دے دیتا ہے تو اس کی یہ گواہی قابلِ قبول ہو گی لیکن اگر پہلی حالت میں وہ یہ گواہی دے گا تو اس کی یہ گواہی قابلِ قبول نہیں ہو گی۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ گواہی دینے کی حالت گواہ بننے کی حالت سے لازمی طور پر بہتر ہونی چاہیے۔ اب جبکہ نابینا کا تحمل شہادت درست نہیں ہوتا اور اس میں اس کی بینائی کا نہ ہونا رکاوٹ بنتا ہے تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ اس کا گواہی دینا بھی درست نہ ہو۔ نیز اگر اسے ایسی حالت میں گواہ بنایا جاتا کہ اس کے اور اس منظر کے درمیان جس کا وہ گواہ بنایا جا رہا ہے کوئی رکاوٹ حائل ہوتی تو اس کی گواہی درست نہ ہوتی۔

اسی طرح اگر گواہی دیتے وقت کوئی رکاوٹ حائل ہو تو اس کی گواہی جائز نہیں ہونی چاہیے۔ اور ظاہر ہے کہ اندھا پن اس کے اور اس بات کے درمیان حائل ہونے والی رکاوٹ ہے جس کا اسے گواہ بنایا جا رہا ہے اس لیے ضروری ہے کہ ایسی گواہی جائز نہ ہو۔ امام ابو یوسف نے دونوں حالتوں کے درمیان فرق کیا ہے اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ بات جائز ہوتی ہے کہ

ایک آدمی کسی واقعہ کا چشم دید گواہ ہوتا ہے پھر اس پر اس کی غیر حاضری یا موت کی صورت میں اور گواہی قائم کر لی جاتی ہے تو اس کی یہ گواہی قابل قبول ہے۔

بعینہ گواہ کی بصارت کا ختم ہو جانا مذکورہ بالا مثال میں اصل گواہ کی موت یا اس کی غیر حاضری کی طرح ہے۔ اس لیے ایسے نابینا کی گواہی کے جواز کی ممانعت نہیں ہونی چاہیے اور اس کی گواہی قبول کر لینی چاہیے۔ اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ گواہ کا اعتبار اس کی اپنی ذاتی حیثیت میں کرنا واجب ہے اگر وہ گواہی دینے کا اہل ہو گا تو ہم اس کی گواہی قبول کریں گے اور اگر دوسری بات ہو گی تو اس کی گواہی قبول نہیں کریں گے۔

نابینا عدم بصارت کی بنا پر اس اہلیت کے دائرے سے ہی خارج ہے۔ اس بنا پر اسے کسی اور پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ رہ گیا اصل گواہ جو موجود نہ ہو یا وفات پا چکا ہو تو اس کی گواہی پر کسی کا گواہ بن جانا درست ہے کیونکہ اصل گواہ کو کوئی ایسی صورت حال پیش نہیں آئی جو اسے گواہ بننے کی اہلیت کے دائرے سے خارج کر دینے والی ہو۔ اس شخص کی غیر حاضری یا موت جس پر کسی اور کو گواہ بنایا گیا ہے اس کی گواہی پر اثر انداز نہیں ہوتی اس لیے اس کی گواہی جائز ہوتی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ہم میت یا غائب کی گواہی پر گواہی کو اس وقت جائز قرار دیتے ہیں جبکہ اس کی طرف سے کوئی شخص فریق بن کر عدالت میں حاضر ہو، اس صورت میں اس پر یہ گواہی ہو گی اور اس طرح اس کی موجودگی میت یا غائب کی موجودگی کے قائم مقام ہو جائے گی۔ جبکہ نابینا اس معنی میں حاضر ہوتا ہے کہ وہ کسی ایسے شخص پر گواہی دے رہا ہے جو خصم یعنی فریق نہیں ہوتا۔ اس بنا پر اس کی گواہی جائز نہیں ہو گی۔

نابینا کی گواہی کی صحت کو تسلیم کرنے والے درج ذیل آیات سے استدلال کرتے ہیں جن کا ظاہر اس کی گواہی کی قبولیت کا مقتضی ہے، آیات یہ ہیں (اِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ) تا قول باری (فَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ) نیز آیت (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاۗءِ) اور ظاہر ہے کہ بعض صورتوں میں نابینا شخص پسندیدہ ہوتا ہے اور اس کا شمار ہمارے آزاد مردوں میں ہوتا ہے۔ اس لیے آیت کے ظاہر کے تقاضے کی روشنی میں اس کی گواہی قابل قبول ہونی چاہیے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر آیت نابینا کی گواہی کی عدم قبولیت پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (فَاسْتَشْهِدُوا) جبکہ نابینا کو گواہ بنانا ہی درست نہیں ہے اس لیے کہ استشہاد کا معنی یہ ہے کہ جس چیز یا واقعہ یا شخص کے متعلق گواہ بنایا جا رہا ہے اس

کی موجودگی ہو اور گواہ بننے والا شخص اسے اپنی آنکھوں سے دیکھے۔

اب ظاہر ہے کہ اندھے پن کی وجہ سے ایک نابینا نہ اس چیز کو دیکھ سکتا ہے اور نہ ہی اس کا مشاہدہ کر سکتا ہے جو اس کے سامنے موجود ہوتی ہے۔ جس طرح کہ کوئی دیوار بیچ میں حائل ہو جائے اور گواہ کے لیے اپنی آنکھوں سے مشہود علیہ (جس کے متعلق گواہی قائم کی جا رہی ہو) کے مشاہدے میں مانع بن جائے۔

نیز شہادت یعنی گواہی کا مفہوم مشہود علیہ کے مشاہدے اور اسے اپنی آنکھوں سے اس حالت میں دیکھنے کے مفہوم سے ماخوذ ہے جس میں گواہ کی گواہی اس پر اثبات حق کی متقاضی ہو۔ اور یہ صورت ایک نابینا شخص کی ذات میں معدوم ہوتی ہے اس لیے اس کی گواہی کا بطلان واجب ہے۔ اس لیے زیر بحث آیات نابینا شخص کی گواہی کے جواز سے بڑھ کر اس کے بطلان پر دلالت کر رہی ہیں۔

امام زفر کا قول ہے کہ نابینا کی گواہی جائز نہیں ہے خواہ وہ بصارت کے زائل ہونے سے قبل اس کا گواہ بنا ہو یا بعد میں، البتہ صرف نسب کے معاملے میں اس کی اتنی گواہی درست ہے کہ فلاں فلاں کا بیٹا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام زفر نے یہ مسلک اس بنا پر اختیار کیا ہے کہ نسب پر گواہی خبر مستفیض (ایسی خبر جسے نقل کرنے والوں کی اچھی خاصی تعداد ہو) کی صورت میں درست ہوتی ہے اگرچہ گواہ نے اس کا خود مشاہدہ نہ کیا ہو اس لیے یہ جائز ہے کہ نابینا کو تواتر کے ساتھ یہ خبر ملتی رہے کہ فلاں فلاں کا بیٹا ہے اور پھر حاکم کے ہاں جا کر اس کی گواہی دے دے ایسی صورت میں اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔

اس کی صحت پر یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ منقول ہونے والی باتوں میں نابینا اور بینا دونوں کا حکم یکساں ہے۔ اگرچہ خبر دینے والوں نے بچشم خود ان باتوں کا مشاہدہ نہیں کیا بلکہ صرف ان کے متعلق سنا تھا۔ اس طرح یہ جائز ہے کہ نابینا شخص کے نزدیک متواتر خبروں کی بنا پر کسی کے نسب کی صحت ثابت ہو جائے اگرچہ خبر دینے والوں نے خود اس کا مشاہدہ نہ کیا ہو اس صورت میں اس پر نابینا کی گواہی قائم کرنا درست ہوگا اور پھر اس سلسلے میں اس کی گواہی قابل قبول ہوگی کیونکہ اس قسم کی گواہی کے لیے مشہود علیہ کو بچشم خود دیکھنا شرط نہیں ہے۔

اگر کوئی بدوی یعنی دیہاتی کسی قروی یعنی شہری کے متعلق گواہی دے تو آیا اس کی گواہی درست ہو گی یا نہیں۔ اس کے متعلق اہل علم میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف امام محمد، زفر، لیث سعد، اوزاعی اور امام شافعی کے نزدیک ایسی گواہی جائز ہے بشرطیکہ گواہی دینے والا عادل ہو یعنی صفت عدالت سے متصف ہو۔

زہری سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔ ابن وہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ زخموں کے سوا اور کسی چیز کے متعلق اس قسم کی گواہی جائز نہیں ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے یہ روایت کی ہے کہ حضر یعنی حالت اقامت میں اس قسم کی گواہی جائز نہیں ہے البتہ اگر کوئی شہری سفر میں ہو اور وہ کوئی وصیت کرے تو دیہاتی اس کا گواہ بن سکتا ہے یا بیع کی کوئی صورت ہو تو بھی ایسی گواہی جائز ہو گی بشرطیکہ گواہ عادل ہوں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سابقہ سطور میں آزاد بالغ مردوں کی گواہی کی قبولیت پر آیات قرآنی کی دلالت کا ہم نے جو ذکر کیا ہے وہ شہری اور دیہاتی کی گواہی کی یکسانیت اور مساوات کو واجب کرتی ہے اس لیے کہ ایمان کے ذکر کے ساتھ جس خطاب کی ابتدا کی گئی ہے اس کا رُخ ان سب کی طرف ہے۔

چنانچہ قول باری ہے (یَآیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ) ظاہر ہے کہ دیہاتی اور شہری سب کا شمار اہل ایمان میں ہوتا ہے۔ پھر ارشاد باری ہے (وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِیْدَیْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ) یعنی اہل ایمان کے آزاد مردوں میں سے اور یہ صفت ان تمام لوگوں کے اندر پائی جاتی ہے۔ پھر فرمایا (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ) جب ایسے لوگ صفت عدالت سے متصف ہوں گے تو وہ "مَرْضِیُّوْنَ" یعنی پسندیدہ ہوں گے۔

اسی طرح شوہر کے بیوی سے رجوع کرنے اور علیحدگی اختیار کرنے کے سلسلے میں فرمایا (وَاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ اپنوں میں سے دو عادل مردوں کو گواہ بنا لو) یہ صفت تمام لوگوں کو شامل ہے بشرطیکہ وہ عادل ہوں۔ اب اس صفت کے ساتھ شہری کو خاص کر لینا اور دیہاتی کو نظر انداز کر دینا دراصل دلالت کے بغیر آیت کے عموم کو ترک کر دینے کے مترادف ہے۔

جبکہ تمام اہل علم اس پر متفق ہیں کہ قول باری (وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِیْدَیْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ) اور قول باری (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ) میں دیہاتی بھی مراد ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ آیت کی بیان کردہ شرط کی بنیاد پر دیہاتی کی دیہاتی پر گواہی کے جواز کے سب قائل ہیں۔ جب آیت میں

دیہاتی بھی مراد ہیں تو پھر آیت شہری پر دیہاتی کی گواہی کے جواز کی اس طرح مقتضی ہے جس طرح دیہاتیوں کی ایک دوسرے پر گواہی کے جواز کی اور جس طرح شہری کی دیہاتی پر گواہی کے جواز کی۔

اگر یہ لوگ اس حدیث سے استدلال کریں جس کی ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں حسین بن اسحاق تستری نے، انھیں حرملہ بن یحییٰ نے، انھیں ابن وہب نے، انھیں نافع بن یزید بن الہاد نے محمد بن عمرو سے، انھوں نے عطاء بن یسار سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (لاتجوز شہادۃ بدوی علی صاحب قریۃ کسی بدّو یعنی دیہاتی کی کسی صاحب قریہ یعنی شہری پر گواہی جائز نہیں ہے) تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس جیسی روایت کے ذریعہ ظاہر قرآن پر اعتراض کرنا بجا نہیں ہے۔

اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اس میں زخموں اور زخموں کے علاوہ دوسری باتوں کے سلسلے میں دی جانے والی گواہیوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ نیز شہری کے سفر یا حضر کی حالت میں ہونے کے درمیان بھی کوئی فرق نہیں ہے۔ اس لیے جو شخص اس روایت سے اپنے مسلک کے حق میں استدلال کرے گا وہ خود اس کے عموم کی خلاف ورزی کا مرتکب قرار پائے گا۔

سماک بن حرب نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ایک اعرابی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر رؤیت ہلال کے متعلق گواہی دی۔ آپ نے حضرت بلالؓ کو حکم دیا کہ لوگوں میں کل کے روزے کا اعلان کر دیں، اس طرح آپ نے اس بدّو کی گواہی قبول کرتے ہوئے لوگوں کو روزہ رکھنے کا حکم دے دیا۔

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک بدّو نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر گواہی دی لیکن آپ کو اس کی گواہی کے خلاف حقیقت حال کا علم ہو گیا جس سے اس کی یہ گواہی باطل ہو گئی۔ چنانچہ آپ نے اس کی اطلاع دے دی۔ اس روایت سے یہ استدلال نہیں کیا جا سکتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدّو کی گواہی کو مطلقاً باطل قرار دیا تھا، بلکہ اس خاص واقعہ میں اسے رد کر دینے کی وجہ یہ تھی کہ آپ کو اس کے غلط ہونے کا علم ہو گیا تھا، تاہم جب راوی نے یہ روایت نقل کی تو اس نے گواہی رد کرنے کے سبب کو بیان نہیں کیا۔

اس میں یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے اس زمانے میں یہ گواہی رد کر دی ہو جب بدّوؤں پر شرک اور نفاق کا غلبہ تھا جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے بھی فرمایا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے (وَمِنَ الْاَعْرَابِ

مَنْ یَتَّخِذُ مَا یُنْفِقُ مَغْرَمًا وَ یَتَرَبَّصُ بِکُمُ الدَّوَائِرَ۔ ان بدوی عربوں میں ایسے ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو راہ خدا میں کچھ خرچ کرتے ہیں اور اسے اپنے اوپر زبردستی کی چٹی سمجھتے ہیں اور تمہارے حق میں زمانہ کی گردشوں کا انتظار کر رہے ہیں) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے بدوؤں کی گواہی قبول کرنے سے منع فرما دیا۔ اللہ تعالیٰ نے بدوؤں کے ایک اور گروہ کا بھی ذکر کیا ہے اور ان کی تعریف بھی کی ہے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (وَمِنَ الْاَعْرَابِ مَنْ یُّؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَیَتَّخِذُ مَا یُنْفِقُ قُرُبٰتٍ عِنْدَ اللّٰهِ وَصَلَوٰتِ الرَّسُوْلِ اور انہیں بدوؤں میں سے ایسے بھی ہیں جو اللہ اور روز آخر پر ایمان رکھتے ہیں اور جو کچھ خرچ کرتے ہیں اسے اللہ کے ہاں تقرب کا اور رسول کی طرف سے رحمت کی دعائیں لینے کا ذریعہ بناتے ہیں) جس بدو کی یہ صفت ہو وہ اللہ اور مسلمانوں کے نزدیک پسندیدہ ہے اور اس کی گواہی بھی قابل قبول ہو گی۔

اگر ایک دیہاتی کی شہری پر گواہی قابل قبول نہیں ہو گی تو اس کی وجہ یا تو یہ ہو گی کہ اس کی دینداری مطعون و مشکوک ہے یا وہ شہادات کے احکامات سے بے بہرہ اور درست اور غلط گواہیوں سے ناواقف ہے۔ اگر پہلی صورت ہے تو اس کی گواہی کے بطلان کے متعلق کسی کو اختلاف نہیں بلکہ اس بارے میں شہری اور دیہاتی کے حکم میں کوئی فرق نہیں اور اگر دوسری صورت ہے تو پھر یہ واجب ہے کہ ایسے دیہاتی کی دیہاتی پر بھی گواہی قابل قبول نہ ہو۔

نیز زخموں کے متعلق اور سفر کی حالت میں شہری پر بھی اس کی گواہی قبول نہ کی جائے جس طرح کہ اس قسم کے شہری کی گواہی بھی ناقابلِ قبول ہوتی ہے۔ نیز اس سے یہ لازم آتا ہے کہ دیہاتی جب عادل اور گواہی کے احکام سے واقف ہو تو شہری اور غیر شہری پر اس کی گواہی قبول کر لی جائے اس لیے کہ اس صورت میں اس سے وہ خرابی زائل ہو چکی ہوتی ہے جس کی بنا پر اس کی گواہی کی قبولیت ممتنع ہو گئی تھی۔

نیز اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ اس کی بدویت اور بدویت کی طرف اس کی نسبت کو اس کی گواہی کے رد کرنے کی علت قرار نہ دی جائے جس طرح شہریت کی طرف نسبت کسی شہری کی گواہی کے جواز کی علت قرار نہیں دی جاتی جبکہ اس میں وہ صفات نہ پائی جاتی ہوں جو گواہی کے جواز کے لیے شرط ہیں۔

قول باری ہے (فَاِنْ لَّمْ یَکُوْنَا رَجُلَیْنِ فَرَجُلٌ وَّ امْرَاَتٰنِ۔ اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو

عورتیں ہو جائیں) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے بنیادی طور پر دو گواہوں کے گواہ بنائے جانے کو واجب کر دیا۔ یاد رہے کہ آیت میں وارد لفظ (شَهِيدَيْنِ) کے معنیٰ "الشاھدان" یعنی دو گواہ ہیں۔ اس لیے کہ لفظ شہید اور شاہد دونوں ہم معنی ہیں جس طرح عالم اور علیم نیز قادر اور قدیر ہم معنی ہیں۔

پھر اس پر (فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ) کو عطف کر دیا یعنی اگر دو مرد گواہ نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں گواہ بن جائیں۔

یہاں قول باری (فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ) سے یا تو یہ مراد ہے کہ اگر دو مرد نہ ملیں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہو جائیں جیسا کہ اس قول باری (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا اگر تمہیں پانی نہ ملے تو پھر مٹی کا قصد کرو یعنی تیمم کر لو) کا مفہوم ہے یا جس طرح یہ قول باری ہے۔ (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا۔ ایک غلام آزاد کریں قبل اس کے کہ وہ ایک دوسرے کو مس کریں)

پھر فرمایا (فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ جسے یہ میسر نہ ہو تو اس پر دو ماہ کے روزے ہیں) تا قول باری (فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا جسے اس کی استطاعت نہ ہو وہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے) یا اسی طرح کی اور آیتیں جن میں بدل کو اصل فرض کے قائم مقام بنا دیا گیا ہے جبکہ اصل فرض معدوم یا میسر نہ ہو۔ یا قول باری (فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ) سے یہ مراد ہے کہ اگر دونوں گواہ مرد نہ ہوں تو پھر یہ دونوں ایک مرد اور دو عورتیں ہوں گی۔

اللہ تعالیٰ نے آیت کے ذریعے ہمیں ایک مرد اور دو عورتوں پر شاہدین کے اسم کے اطلاق و اثبات کے متعلق آگاہ کر دیا تاکہ تمام حقوق کے سلسلے میں اس اسم کے عموم کے تحت ایک مرد کے ساتھ دو عورتوں کی گواہی کے جواز کا اعتبار کیا جائے۔ البتہ ایسے حقوق میں ان کی گواہی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جن کے متعلق دوسرے شرعی دلائل موجود ہوں جو عورتوں کی گواہی کے لیے مانع ہوں۔

جب تمام اہل اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ دو مردوں کی عدم موجودگی کی صورت میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کا دو مردوں کی گواہی کے قائم مقام ہونا جائز ہے تو اس سے دوسری صورت کا ثبوت ہو گیا۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے یہ چاہا کہ ایک مرد اور دو عورتوں کو دو گواہوں کے نام سے موسوم کیا جائے۔ اس طرح یہ ایک شرعی نام بن گیا جس کا ان تمام صورتوں میں اعتبار کرنا واجب ہے جہاں ہمیں دو گواہوں کی گواہی کا حکم دیا گیا ہے۔

البتہ اس میں وہ صورت شامل نہیں ہوگی جہاں اس کے برخلاف دلیل قائم ہو چکی ہو۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (لانکاح الا بولی و شاھدین کوئی نکاح ولی اور دو گواہوں کے بغیر منعقد نہیں ہوتا) میں اس کے عموم سے استدلال کرنا صحیح ہوگا اور ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کی بنا پر نکاح اور اس کا حکم ثابت کرنا درست ہوگا کیونکہ ایک مرد اور دو عورتوں کو دو گواہوں کا اسم لاحق ہو چکا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر نکاح کو جائز کر دیا ہے۔

مالی معاملات کے علاوہ عورتوں کی گواہی

مالی معاملات کے علاوہ دوسرے معاملات کے سلسلے میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی کے متعلق اہل علم کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر اور عثمان البتی کا قول ہے کہ مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی نہ تو حدود میں قبول کی جائے گی اور نہ ہی قصاص میں۔ ان کے علاوہ بقیہ تمام حقوق میں قبول کی جائے گی۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں یحییٰ بن عباد نے، انھیں شعبہ نے حجاج ارطاۃ سے، انھوں نے عطاء بن ابی رباح سے کہ حضرت عمرؓ نے ایک نکاح کے سلسلے میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کو جائز قرار دیا تھا۔ اسرائیل نے عبدالاعلیٰ سے، انھوں نے محمد بن الحنفیہ سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا: عقد میں عورتوں کی گواہی جائز ہے۔

جریر بن حازم نے زبیر بن الحریث سے، انھوں نے ابو لبید سے روایت کی کہ حضرت عمرؓ نے ایک طلاق کے سلسلے میں عورتوں کی گواہی کو جائز قرار دیا۔ حجاج نے عطاء سے روایت کی کہ حضرت ابن عمرؓ نکاح کے انعقاد کے سلسلے میں ایک مرد کے ساتھ عورتوں کی گواہی کو جائز قرار دیتے تھے۔

عطاء سے مروی ہے کہ وہ طلاق کے سلسلے میں عورتوں کی گواہی کو جائز سمجھتے تھے۔ عون سے مروی ہے کہ انھوں نے شعبی سے اور شعبی نے قاضی شریح سے روایت کی ہے کہ قاضی صاحب عتق یعنی غلام آزاد کرنے کے سلسلے میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کو قابل قبول سمجھتے تھے۔

طلاق کے سلسلے میں شعبی کا بھی یہی قول ہے۔ حسن بصری اور ضحاک سے مروی ہے کہ دین اور ولد کے علاوہ کسی چیز میں بھی عورتوں کی گواہی قابل قبول نہیں ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ مردوں کے ساتھ

عورتوں کی گواہی نہ تو حدود میں قابلِ قبول ہے نہ قصاص میں، نہ نکاح میں، نہ طلاق میں، نہ نسب میں نہ ولاء میں اور نہ ہی احصان میں۔

البتہ وکالت اور وصیت کے سلسلے میں ان کی گواہی قابل قبول ہے بشرطیکہ وصیت میں غلام آزاد کرنے کی کوئی بات نہ ہو۔ سفیان ثوری سے مروی ہے کہ حدود کے سوا بقیہ تمام معاملات میں ان کی گواہی جائز ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ قصاص میں بھی جائز نہیں ہے۔ حسن بن حی کا قول ہے کہ حدود میں عورتوں کی گواہی جائز نہیں ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ نکاح کے انعقاد میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی جائز نہیں ہے۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ وصیت اور عتق میں عورتوں کی گواہی درست ہے لیکن نکاح، طلاق، حدود اور قتل عمد میں جس کے اندر بدلہ لیا جاتا ہو ان کی گواہی درست نہیں ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ مالی معاملات کے سوا مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی جائز نہیں ہے۔ وصیت میں صرف مرد کی گواہی جائز ہے البتہ مال کی وصیت کی صورت میں عورتوں کی گواہی بھی درست ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت ادھار یعنی دین کے تمام عقود میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی کے جواز کا متقاضی ہے عقد مداینت یعنی ادھار یعنی دین ہر اس عقد کو کہتے ہیں جس کا انعقاد ادھار پر ہو خواہ اس کا بدل مال ہو یا سامان یا منفعت یا دم عمد، کیونکہ دم عمد بھی ایسا عقد ہے جس میں دین یا ادھار ہوتا ہے۔

یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ قول باری (اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰٓی اَجَلٍ مُّسَمًّی) میں آیت کی مراد یہ نہیں ہے کہ جن دو بدل (مبیع اور ثمن) پر سودا کیا گیا ہے وہ دونوں کے دونوں دین یعنی ادھار ہوں۔ اس لیے کہ ایک متعین مدت تک اس قسم کے سودے کا جواز ممتنع ہے۔ اس بنا پر یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایک بدل یعنی مبیع یا ثمن دین کی صورت میں ہو۔ خواہ وہ دین کسی بھی قسم کا کیوں نہ ہو۔

یہ چیز مہر مؤجل والے عقد نکاح میں ایک مرد کے ساتھ دو عورتوں کی گواہی کے جواز کا تقاضا کرتی ہے۔ کیونکہ یہ عقد مداینت کی ایک صورت ہے اسی طرح قتل عمد میں صلح، مال پر خلع اور اجارہ کی صورتوں کی کیفیت ہے۔ کہ یہ سب عقد مداینت کی مختلف شکلیں ہیں۔ اس لیے جو شخص یہ دعویٰ کرے گا کہ ان عقود میں سے کوئی سا بھی عقد ظاہر آیت کے دائرے سے باہر ہے اس کا یہ دعویٰ دلیل کے بغیر

تسلیم نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ آیت کا عموم ان تمام صورتوں میں اس کے جواز کا مقتضی ہے۔

مالی معاملات کے علاوہ دوسرے معاملات میں بھی عورتوں کی گواہی کے جواز پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس کی عبدالباقی بن قانع نے ہم سے روایت کی، انھیں احمد بن القاسم جوہری نے، انھیں محمد بن ابراہیم نے جو ابو معمر کے بھائی تھے، انھیں محمد بن الحسن بن ابی یزید نے اعمش سے، انھوں نے ابووائل سے انھوں نے حضرت حذیفہ رض سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دائی کی گواہی کو جائز قرار دیا۔ یہ بات تو ظاہر ہے کہ ولادت مال نہیں ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معاملے میں عورت کی گواہی کو جائز قرار دیا۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عورتوں کی گواہی صرف مالی معاملات تک محدود نہیں ہے ولادت یعنی بچے کی پیدائش اور اس سے متعلقہ امور میں عورتوں کی گواہی کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف صرف تعداد میں ہے۔

نیز جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ "شہیدین" (دو گواہ) کے اسم کا شرعی لحاظ سے ایک مرد اور دو عورتوں پر اطلاق ہوتا ہے اور یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے کہ "البینۃ" (ثبوت، گواہی وغیرہ) کا اسم بھی دو گواہوں کو شامل ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (البینۃ علی المدعی والیمین علی المدعیٰ علیہ ثبوت اور گواہی پیش کرنے کی ذمہ داری مدعی پر ہے اور قسم کھانے کی ذمہ داری مدعیٰ علیہ پر ہے) کے عموم سے یہ بات ضروری ہو جاتی ہے کہ قسم کے دعوے میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کی بنیاد پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا جائے کیونکہ البینۃ کا اسم ان سب کو شامل ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ مالی معاملات میں یہ گواہی بینۃ یعنی ثبوت کا درجہ رکھتی ہے۔ جب اس قسم کی گواہی پر البینۃ کے اسم کا اطلاق ہوتا ہے تو اس کے عموم کو مدنظر رکھتے ہوئے ہر مدعی کے لیے اسے قبول کر لینا واجب ہے۔ ہاں اگر کوئی ایسی دلالت قائم ہو جائے جو بعض صورتوں کی تخصیص کا تقاضا کرے تو اور بات ہے۔ ہم نے حدود اور قصاص کی تخصیص زہری کی اس روایت کی بنا پر کی ہے جس میں انھوں نے کہا ہے کہ:

حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد پہلے دو خلفاء راشدین کی یہی سنت اور یہی طریق کار رہا ہے کہ حدود اور قصاص میں عورتوں کی گواہی جائز نہیں ہے۔ نیز جب دیون میں ایک مرد کے ساتھ عورتوں کی گواہی قبول کر لینے پر سب کا اتفاق ہے تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ اس قسم کی

گواہی پر اس حق کے بارے میں قبول کر لی جائے جو شبہ کی بنا پر ساقط نہیں ہوتا کیونکہ دین ایسا حق ہے جو شبہ کی بنا پر ساقط نہیں ہوتا۔

غیر مالی معاملات میں عورتوں کی گواہی کے جواز پر آیت قرآنی کی بھی دلالت ہو رہی ہے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے مدت کے معاملے میں اس گواہی کو جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰی اَجَلٍ مُّسَمًّی فَاکْتُبُوْہُ) پھر ارشاد ہوا (فَاِنْ لَّمْ یَکُوْنَا رَجُلَیْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتٰنِ)

اس طرح مدت کے معاملے میں ایک مرد کے ساتھ عورت کی گواہی کو جائز قرار دیا حالانکہ مدت مال نہیں ہے لیکن مال کے معاملے کی طرح مدت کے معاملے میں بھی عورت کی گواہی جائز قرار دی گئی۔

اگر یہ کہا جائے کہ مدت تو مال ہی میں واجب ہوتی ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ مدت بھی جان کی کفالت اور آزاد مردوں سے منافع حاصل کرنے کے اندر بھی واقع ہوتی ہے جو از قسم مال نہیں ہوتے۔ بعض دفعہ قتل کے مقدمے میں حاکم مدعی کو قتل کا، نیز اولیاء مقتول کی طرف سے قاتل کو معاف کر دینے کے دعوے کا ثبوت پیش کرنے کے لیے اتنی مدت کی مہلت دے دیتا ہے جس میں پیش قدمی ممکن ہو سکے۔ اس لیے معترض کا یہ کہنا کہ مدت صرف مال کے اندر ہوتی ہے درست نہیں ہے۔ اس کے باوجود ہم یہ کہتے ہیں کہ ملک بضع یعنی عورت کے ساتھ نکاح کی بنیاد پر جنسی تعلق قائم کرنے اور اس کی شرمگاہ کو اپنے لیے حلال کرنے کا عمل بھی مال کے بدلے میں ہوتا ہے اور نکاح کا انعقاد بھی مال کے ذریعے ہوتا ہے اس لیے ان میں عورتوں کی گواہی کا جواز ہونا چاہیے۔

قول باری (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّھَدَآءِ۔ ان گواہوں میں سے جن سے تم راضی ہو) اس پر دلالت ہے کہ گواہوں کی تعدیل کا کام یعنی چھان بین کے ذریعے ان کی امانت و دیانت معلوم کرنا اور انہیں عادل قرار دینا ہماری رائے کے اجتہاد کے سپرد کر دیا گیا ہے۔ نیز ان کی عدالت اور سلامت روی کا معاملہ بھی ہمارے ظن غالب کے حوالے کر دیا گیا ہے۔

اس لیے اس بات کی گنجائش پیدا ہو گئی ہے کہ ایک گواہ کی عدالت اور دیانت بعض لوگوں کے ہاں ان کے ظن غالب کی بنا پر پسندیدہ نہ ہو اور وہ ان کے نزدیک پسندیدہ ہو جبکہ بعض دوسروں کے نزدیک ان کے ظن غالب کی بنا پر پسندیدہ نہ ہو۔ اس لیے قول باری (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّھَدَآءِ)

ظن غالب اور رائے کے جھکاؤ پر مبنی ہے تاہم گواہی کا معاملہ جن امور پر مبنی ہے وہ تین ہیں اول عدالت دوم نفی تہمت خواہ عادل ہی کیوں نہ ہو اور سوم بیدار مغزی، قوت حافظہ اور قلت غفلت۔

عدالت کی بنیاد ایمان، کبائر سے اجتناب، واجبات ومسنونات میں اللہ کے حقوق کی نگہداشت، صدق لسان، امانت و دیانت ہے نیز اسے کسی پر زنا کی جھوٹی تہمت لگانے کی بنا پر حد قذف نہ لگی ہو۔

نفی تہمت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ جس کے متعلق گواہی دے رہا ہے وہ نہ اس کا باپ ہو، نہ بیٹا، نہ شوہر اور نہ بیوی، نیز یہ کہ اس نے کبھی اس قسم کی گواہی نہ دی ہو کہ اس کی یہ گواہی کسی تہمت کی بنا پر رد کر دی گئی ہو۔ ان مذکورہ بالا لوگوں کے حق میں گواہی قابل قبول نہیں ہو گی۔ خواہ گواہ عادل اور پسندیدہ ہی کیوں نہ ہوں۔

تیسری چیز یعنی بیدار مغزی، قوت حافظہ اور قلت غفلت تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ غفلت کا مارا نہ ہو کہ صورت حال کا پتہ ہی نہ رکھتا ہو اور اسے معاملات کی ناتجربہ کاری کی بنا پر آسانی سے پٹی پڑھائی جا سکتی ہو اس لیے کہ ایسے لوگوں کو بعض دفعہ ایک گھڑی گھڑائی کہانی رٹا دی جاتی ہے اور پھر وہ اسے عدالت کے سامنے دہرا دیتے ہیں۔

ابن رستم نے امام محمد بن الحسن سے روایت کی ہے کہ آپ نے ایک عجمی شخص کے متعلق جو بڑا ہی نمازی اور بہت زیادہ روزے رکھتا تھا لیکن بنیادی طور پر بڑا ہی بے خبر اور سادہ لوح تھا اور خطرہ یہ رہتا کہ اسے آسانی سے پٹی پڑھائی جا سکتی ہے، فرمایا کہ گواہی کے معاملے میں یہ فاسق سے بھی بدتر ہے۔

ہمیں عبدالرحمٰن بن سیما المجبر نے روایت بیان کی، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں اسود بن عامر نے، انہیں ابن ہلال نے اشعث حدانی سے کہ ایک شخص نے حسن بصری سے شکایت کی کہ قاضی شہر ایاس نے میری گواہی رد کر دی۔

حسن بصری اس شخص کے ساتھ اٹھ کر قاضی صاحب کے پاس چلے گئے اور ان سے گواہی قبول نہ کرنے کی وجہ پوچھی اور ساتھ ہی یہ حدیث سنائی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من استقبل قبلتنا واکل من ذبیحتنا فذلک المسلم الذی لہ ذمۃ اللہ وذمۃ رسولہ جس نے ہمارے قبلے کی طرف منہ کر کے نماز پڑھی اور ہمارے ذبح کیے ہوئے جانور کا گوشت کھا لیا تو وہ مسلمان ہے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اس کی ذمہ داری لی گئی ہے۔

یہ سن کر ایاس نے کہا، بزرگو، آپ نے یہ آیت نہیں سنی (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ

اور آپ کا رفیق ہماری نظروں میں پسندیدہ نہیں ہے"۔ ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں ابوبکر محمد بن عبدالوہاب نے اور انھیں السری بن عاصم نے اپنی سند سے کہ انھوں نے ایاس بن معاویہ کے پاس حسن بصری کے شناساؤں میں سے ایک شخص کو دیکھا تھا جس کی گواہی ایاس نے رد کر دی۔

یہ خبر حسن کو پہنچی تو انھیں بڑا غصہ آیا اور اپنے رفقاء کو لے کر ایاس کے پاس پہنچ گئے اور غضبناک ہو کر ان سے گویا ہوئے کہ تم نے ایک مسلمان کی گواہی رد کر دی انھوں نے اثبات میں جواب دیتے ہوئے ان کی توجہ آیت (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) کی طرف دلائی اور کہا کہ میری نظروں میں یہ پسندیدہ نہیں ہیں۔ یہ سن کر حسن خاموش ہو گئے اور فرمایا کہ بڈھا یعنی ایاس غالب آ گیا۔ گواہی کے لیے پسندیدگی کی ایک شرط یہ ہے کہ گواہ بیدار مغز ہو، جو کچھ سنے اسے اپنے حافظہ میں محفوظ کرے اور پورے اعتماد اور یقین کے ساتھ گواہی دے۔

بشیر بن الولید نے امام ابویوسف سے عدل کی توضیح میں بہت سے باتیں نقل کی ہیں۔ ایک یہ کہ عدالت کی صفت اس شخص میں پائی جائے گی جو ان گناہوں سے بچتا ہو جن میں حدود لازم ہو جاتی ہیں اور اس قسم کے دوسرے گناہوں سے بھی پرہیز کرتا ہو جو کبائر کہلاتے ہیں۔ فرائض کی ادائیگی کرتا ہو اور اس کی ذات میں نیکی کی باتیں چھوٹے چھوٹے معاصی سے بڑھ کر ہوں۔

امام ابویوسف نے فرمایا کہ ایسے شخص کی گواہی ہم قبول کر لیں گے۔ اس لیے کہ کوئی شخص گناہوں سے بچ نہیں سکتا، اگر اس کے اندر گناہ کی باتیں نیکی کی باتوں سے بڑھ کر ہوں گی تو اس کی گواہی رد کر دیں گے۔ ہم اس شخص کی گواہی قبول نہیں کریں جو شطرنج کھیلتا اور اس پر جوئے کی بازی لگاتا ہو، نہ ہی اس شخص کی جو کبوتر بازی کا شوقین ہو اور کبوتر بازی کا مشغلہ اپنائے ہوئے ہو، نہ اس شخص کی جو بہت زیادہ جھوٹی قسمیں کھاتا ہو۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے نماز باجماعت ترک کر دی اور اس کی وجہ جماعت کی اہمیت کو نظر انداز کرنا یا فسق و فجور یا ٹھٹھا مخول ہو تو ایسے شخص کی گواہی جائز نہیں ہو گی۔ اگر وہ کسی تاویل کی بنا پر نماز باجماعت کا تارک ہو گیا ہو اور بقیہ باتوں میں وہ صفت عدل سے متصف ہو تو اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ اگر وہ مسلسل صبح کی نماز باجماعت ترک کرے تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

اسی طرح اگر کسی شخص کی دروغ گوئی معروف و مشہور ہو تو ہم اس کی گواہی رد کر دیں گے اگر وہ اس میں مشہور نہ ہو بلکہ کبھی کبھار وہ اس کا ارتکاب کرتا ہو لیکن اس کی ذات میں خیر کا پہلو شر کے پہلو سے

بڑھ کر ہو تو اس کی گواہی قابلِ قبول ہو گی۔ اس لیے کہ کوئی شخص گناہوں سے بچ نہیں سکتا۔ بشر بن الولید نے مزید کہا کہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف اور ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ اہل ہوا و ہوس یعنی بندگانِ نفس اگر صفت عدل سے متصف ہوں تو ان کی گواہی قابلِ قبول ہو گی۔

البتہ رافضیوں یعنی شیعوں کا ایک گروہ جو خطابیہ کے نام سے مشہور ہے مجھے ان کے متعلق اطلاع ملی ہے کہ وہ ایک دوسرے کے لیے حلف اٹھا لیتے ہیں گواہی دے دیتے ہیں نیز ایک دوسرے کی تصدیق بھی کر دیتے ہیں۔ اسی بنا پر میں نے ان کی گواہی کو باطل قرار دے دیا ہے۔

امام ابو یوسف نے مزید فرمایا کہ جو شخص اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف بدزبانی کرے گا اس کی گواہی بھی نا قابلِ قبول ہو گی اس لیے کہ اگر کوئی شخص عام لوگوں اور پڑوسیوں سے بدکلامی اور بدزبانی کرتا ہے تو میں اس کی گواہی رد کر دیتا ہوں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین تو بہرحال عام لوگوں سے درجے میں بلند اور مرتبے میں بڑھ کر ہیں۔

امام ابو یوسف نے مزید فرمایا کہ آپ نہیں دیکھتے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی اگرچہ آپس میں لڑائیاں بھی ہوتی رہیں، گردنیں بھی اترتی رہیں لیکن دونوں فریقوں کی گواہی قابلِ قبول رہی اس لیے کہ یہ جنگ و جدل تاویل (یعنی وجہ شرعی جسے ہر فریق نے اپنے خیال کے مطابق درست سمجھ رکھا تھا) کی بنا پر ہوئی تھی۔

یہی مسئلہ ان بندگانِ نفس کا ہے جو اپنے لیے کوئی نہ کوئی وجہ نکال لیتے ہیں جس شخص کے متعلق لوگوں سے دریافت کرنے پر یہ جواب ملے کہ ہم اسے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے سبّ و شتم میں ملوث پاتے ہیں تو میں ان کی یہ بات اس وقت تک تسلیم نہیں کروں گا جب تک کہ وہ یہ نہ کہہ دیں کہ ہم نے اپنے کانوں سے اسے سبّ و شتم کرتے ہوئے سنا ہے اگر لوگ کسی کے متعلق یہ کہیں کہ ہم اس پر فسق و فجور کا الزام عائد کرتے ہیں۔

ہمارا خیال یہ ہے اگرچہ ہم نے اس کا فسق و فجور دیکھا نہیں ہے تو میں ان کی بات قبول کرتے ہوئے اس شخص کی گواہی کو جائز قرار نہیں دوں گا۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ اگر لوگ کسی شخص کے متعلق یہ کہیں کہ ہم اس پر سبّ و شتم کا الزام عائد نہیں کرتے تو وہ کہہ کر اس کے لیے صلاح اور نیکی کا اثبات کرتے ہیں اور جس کے متعلق یہ کہیں کہ ہم اس پر سب و شتم کا الزام عائد کرتے ہیں تو ان کی یہ بات سماع کے بغیر قبول نہیں کی جائے گی اور جس کے متعلق یہ کہیں کہ ہم اس پر فسق و فجور کا الزام دھرتے ہیں اور اس کے بارے میں ہمارا یہ خیال ہے اگرچہ ہم نے اس میں فسق و فجور کی

کوئی بات نہیں دیکھی ہے تو میں ان کی یہ بات قبول کر لوں گا اور اس کی گواہی کو جائز قرار نہیں دوں گا۔ اگرچہ لوگ اس کی عدالت اور نیکی کا ثبوت بھی پیش کر دیں۔

ابن رستم نے امام محمد کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میں خوارج کی گواہی قبول نہیں کروں گا کیونکہ انھوں نے بغاوت کر کے مسلمانوں سے قتال کیا تھا۔ ابن رستم کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد سے دریافت کیا کہ آپ ان کے ایک حروریہ کی گواہی کو جائز قرار دیتے ہیں ان کی گواہی کو کیوں جائز قرار نہیں دیتے۔ جواب میں امام محمد نے فرمایا: جب تک انھوں نے خروج نہیں کیا اس وقت تک یہ ہمارے اموال کو اپنے لیے حلال نہیں سمجھتے تھے لیکن جب انھوں نے خروج کیا تو ہمارے اموال کو اپنے لیے جائز سمجھنے لگے۔ اسی لیے جب تک انھوں نے خروج نہیں کیا تھا ان کی گواہی جائز تھی۔

ہمیں ابوبکر مکرم بن احمد نے روایت بیان کی اور انھیں احمد بن عطیہ الکوفی نے کہ میں نے محمد بن سماعہ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ میں نے امام ابو یوسف سے سنا وہ کہتے تھے کہ میں نے امام ابو حنیفہ سے یہ سنا ہے کہ حاکم وقت پر بخیل کی گواہی قبول کر لینا واجب نہیں ہے اس لیے کہ اس کے بخل کی شدت اسے بال کی کھال نکالنے پر مجبور کرتی ہے جس کے نتیجے میں وہ نقصان اٹھانے کے خوف سے اپنے حق سے زیادہ لے لیتا ہے، اس لیے جس شخص کی یہ کیفیت ہو گی وہ عادل نہیں ہو سکتا۔

میں نے حماد بن ابی سلیمان سے سنا ہے کہ انھوں نے کہا میں نے ابراہیم نخعی کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: لوگو! میانہ روی اختیار کرو نہ تو بخیل بنو اور نہ ہی کمینے، بخیل اور کمینے لوگوں پر جب کسی کا حق ہوتا ہے وہ اسے ادا نہیں کرتے اور اگر کسی سے حق لینا ہو تو پورا پورا وصول کرتے ہیں۔ مومن کی فطرت میں یہ بات نہیں ہوتی۔ شریف اور اعلیٰ اخلاق کا مالک انسان کبھی سر چڑھ کر اپنا حق وصول نہیں کرتا۔

قول باری ہے (عَرَّفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ اس کا کچھ حصہ بتلا دیا اور کچھ کو ٹال گئے) ہمیں مکرم بن احمد نے روایت بیان کی، انھیں احمد بن محمد بن المغلس نے، انھوں نے الحمانی سے سنا، انھوں نے عبداللہ بن المبارک کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ میں نے امام ابو حنیفہ کو سنا کہ انھوں نے فرمایا: جس شخص کے اندر بخل ہو اس کی گواہی جائز نہیں۔ اس کا بخل اسے تقصی یعنی چھان بین کرنے اور بال کی کھال اتارنے پر مجبور کرتا ہے اور وہ اس عادت کی بنا پر ڈرتا رہتا ہے کہ نقصان نہ ہو جائے جس کے تحت وہ اپنے حق سے زیادہ لے لیتا ہے۔ ایسا آدمی عادل نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح کی ایک روایت ایاس بن معاویہ سے بھی منقول ہے۔ ابن لہیعہ نے ابوالاسود محمد بن

عبدالرحمن سے یہ نقل کیا ہے کہ میں نے ایاس بن معاویہ سے پوچھا کہ مجھے پتہ چلا ہے کہ آپ عراق کے اشراف کی گواہی کو جائز قرار نہیں دیتے، نیز بخیلوں اور سمندر کے راستے تجارت کرنے والوں کی گواہی کو بھی قبول نہیں کرتے۔

انھوں نے جواب میں اس کا اعتراف کرتے ہوئے کہا کہ جو لوگ ہندوستان کی طرف بغرض تجارت بحری سفر کرتے ہیں وہ دنیا کی لالچ اور طمع میں آکر اپنے دین کو خطرے میں ڈالتے اور اپنے دشمنوں میں اضافہ کرتے ہیں مجھے اس چیز کا علم ہے کہ ان لوگوں کی نفسیات یہ بن چکی ہیں کہ اگر ان میں سے کسی کو دو درہم دے کر گواہی دینے کے لیے کہا جائے تو وہ اس کے لیے تیار ہو جائے گا اور اسے گناہ تصور نہیں کرے گا اور نہ ہی اسے اپنے دین کو خطرے میں ڈالنے کی بات خیال کرے گا جو لوگ فارس کے دیہاتوں میں چل پھر کر تجارت کرتے ہیں وہ وہاں کے لوگوں کو سود کھلاتے ہیں جبکہ انھیں اس کا علم بھی ہے۔ اس لیے میں نے سود خوروں کی گواہی کو جائز قرار دینے سے انکار کر دیا۔

عراق کے اشراف کا یہ حال ہے کہ جب ان میں سے کسی پر یہ مصیبت آتی ہے تو وہ اپنی قوم کے سردار کے پاس آجاتا ہے۔ وہاں اس کے حق میں گواہیاں دی جاتی ہیں اور اس کی سفارش کی جاتی ہے۔ اس لیے میں نے عبدالاعلیٰ بن عبداللہ بن عامر کو یہ پیغام بھیج دیا تھا کہ وہ میرے پاس کوئی گواہی لے کر نہ آئے۔

سلف سے ایسے لوگوں کی گواہی رد کر دینے کی روایت منقول ہے جن سے ایسی حرکات کا ظہور ہو جن کے مرتکب لوگوں کے متعلق قطعی طور پر فاسق و فاجر ہونے کا حکم تو نہ لگایا جا سکتا ہو لیکن ان کی یہ حرکتیں کم عقلی یا بے حیائی پر دلالت کرتی ہوں۔ سلف نے ایسے لوگوں کی گواہی رد کر دینے کا مسلک اختیار کیا۔

ڈاڑھی کے بال اکھاڑ دینے والے کی گواہی

اس سلسلے میں ایک روایت عبدالرحمن بن سیما نے بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد نے، انھیں محمود بن خداش نے، انھیں زید بن الحباب نے، انھیں داؤد بن حاتم البصری نے بتایا کہ حاکم بصرہ بلال بن ابی بردہ ایسے شخص کی گواہی کو جائز قرار نہیں دیتے تھے جو مٹی کھاتا ہو یا اپنی ڈاڑھی کے بال اکھیڑتا ہو۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں حماد بن محمد نے، انھیں شریح نے، انھیں

یحییٰ بن سلیمان نے ابن جریج سے کہ مکہ مکرمہ کے ایک شخص نے حضرت عمرو بن عبدالعزیز کے پاس کسی بات کی گواہی دی۔ یہ شخص اپنی داڑھی کے بال اکھیڑ دیتا اور اپنی داڑھی اور مونچھوں کے اردگرد کے حصوں کو مونڈ دیتا تھا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اس سے اس کا نام پوچھا۔ جب اس نے اپنا نام بتایا تو آپ نے فرمایا کہ تیرا نام یہ نہیں ہے بلکہ تیرا نام ناتف (بال اکھیڑنے والا) ہے۔ یہ کہہ کر آپ نے اس کی گواہی رد کر دی۔

ہمیں عبدالباقی نے یہ روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد بن سعد نے، انھیں اسحاق بن ابراہیم نے، انھیں عبدالرحمٰن بن محمد نے سعد بن ذکوان سے کہ ایک شخص نے قاضی شریح کی عدالت میں اپنے ایک گواہ کا نام لے کر پکارا، گواہ کا نام ربیعہ تھا لیکن گواہ نے کوئی جواب نہیں دیا۔ اس نے اسے اے کافر ربیعہ کہہ کر آواز دی تو وہ بول پڑا۔ اس پر قاضی شریح نے اس سے کہا کہ جب تمھارا نام لے کر تمھیں پکارا گیا تو تم نے جواب نہیں دیا۔ جب کفر کے نام سے تمھیں پکارا گیا تو تم بول اٹھے۔ یہ سن کر اس شخص نے قاضی صاحب سے عرض کیا کہ اللہ آپ کا بھلا کرے یہ تو میرا لقب ہے، قاضی صاحب نے یہ سن کر اسے وہاں سے چلے جانے کا حکم دیا اور اس شخص سے کوئی اور گواہ لانے کے لیے کہا۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں اسماعیل بن ابراہیم نے، انھیں سعید بن ابی عروبہ نے قتادہ سے، انھوں نے جابر بن زید سے انھوں نے حضرت ابن عباس رضؓ سے کہ اقلف (جس کا ختنہ نہ ہوا ہو) اس کی گواہی جائز نہیں۔ حماد بن ابی سلمہ نے ابوالمہزم سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ نخاسین یعنی گدھوں کی تجارت کرنے والوں کی گواہی جائز نہیں ہے (غلاموں اور جانوروں کے تاجروں کو نخاسین کہا جاتا ہے)

کبوتر بازی کی گواہی

قاضی شریح سے منقول ہے کہ وہ کبوتر باز اور کبوتروں کی گواہی کو جائز قرار نہیں دیتے تھے۔ مسعر کی روایت ہے کہ ایک شخص نے قاضی شریح کی عدالت میں گواہی دی۔ اس کی قبا کی آستین تنگ تھی۔ انھوں نے یہ کہہ کر اس کی گواہی رد کر دی کہ یہ اس حالت میں وضو کیسے کرتا ہوگا۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں معاذ بن المثنیٰ نے، انھیں سلیمان بن حرب نے، انھیں جریر بن حازم نے اعمش سے، انھوں نے تمیم بن سلمہ سے کہ ایک شخص نے قاضی شریح کے

پاس ان الفاظ میں گواہی دی کہ میں اللہ کی گواہی کے ذریعے گواہی دیتا ہوں"۔ یہ سن کر قاضی صاحب نے فرمایا: "تو نے اللہ کی گواہی کے ذریعے گواہی دی اس لیے آج میں تیری کسی گواہی کو جائز قرار نہیں دوں گا"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب قاضی شریح نے یہ دیکھا کہ یہ شخص گواہی دینے میں خواہ مخواہ ایسا انداز اختیار کر رہا ہے جو اس پر لازم نہیں تو انھوں نے اسے اس کا اہل ہی نہیں سمجھا کہ اس کی گواہی قبول کر لی جائے۔

مذکورہ بالا امور ایسے ہیں جن کی وجہ سے سلف نے لوگوں کی گواہیاں رد کر دی تھیں لیکن یہ امور ایسے نہیں ہیں کہ ان کے مرتکبین کے متعلق قطعیت کے ساتھ فسق و فجور اور صفت عدالت کے سقوط کا حکم لگا دیا جائے۔ البتہ ان امور کا ظاہر ان کے مرتکبین کی بے حیائی اور کم عقلی پر دلالت کرتا ہے جس کی وجہ سے سلف نے ان کی گواہیاں رد کر دیں۔

در حقیقت سلف میں سے ہر ایک نے اپنے اجتہاد اور سمجھ کی روشنی میں قول باری (مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) کے ظاہر کی موافقت کی کوشش کی۔ اس لیے جس کا ظن غالب یہ ہوا کہ فلاں گواہ کے اندر بے حیائی یا کم عقلی یا دین کے معاملے میں استہزاء اور تضحیک کا رویہ ہے اس کی گواہی ساقط کر دی۔

امام محمد نے کتاب ادب القاضی میں بیان کیا ہے کہ جس شخص کے رویے سے بے حیائی ظاہر ہو میں اس کی گواہی قبول نہیں کروں گا، یہ بھی لکھا ہے کہ مخنث کی گواہی جائز نہیں اور نہ ہی کبوتر باز کی۔ سفیان بن عیینہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے قاضی ابن ابی لیلیٰ کی عدالت میں گواہی دی۔ انھوں نے اس کی گواہی رد کر دی۔ میں نے ان سے کہا کہ اس جیسے شخص کی گواہی آپ نے رد کر دی جبکہ یہ خود بھی اچھا ہے اور اس کے بیٹے کا حال بھی اچھا ہے، قاضی صاحب کہنے لگے تمھارے ذہن سے یہ بات کیوں نکل گئی کہ یہ فقیر ہے اور مفلس ہے۔ اس طرح ان کے نزدیک افلاس اور فقر گواہی کے مانع تھا کیونکہ ایسے شخص کے متعلق یہ اطمینان نہیں ہوتا کہ کہیں فقر و تنگدستی اسے مال کی طرف راغب کر کے غلط قسم کی گواہی پر آمادہ نہ کر دے۔

امام مالک کا قول ہے کہ بہت زیادہ چیزیں مانگنے والوں کی گواہی جائز نہیں۔ البتہ چھوٹی موٹی چیزیں مانگ لینے والوں کی گواہی جائز ہو گی بشرطیکہ وہ عادل ہوں۔ اس طرح امام مالک نے فقر کے ساتھ سوال کرنے اور مانگنے کی شرط بھی لگا دی اور بہت زیادہ چیزیں مانگنے والوں کی

گواہی تہمت کی بنا پر قبول نہیں کی۔ چھوٹی موٹی چیزیں مانگنے والوں کی گواہی قبول کر لی کیونکہ اس صورت میں تہمت کا اندیشہ نہیں ہوتا۔

مزنی اور ربیع نے امام شافعی سے یہ نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص کی سیرت و کردار میں طاعت اور مروت کا غلبہ ہوا اور یہ دونوں باتیں اس کی ذات میں واضح ہوں تو اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی لیکن اگر اس پر معصیت اور عدم مروت کا غلبہ ہو گا تو اس کی گواہی رد کر دی جائے گی۔ محمد بن عبداللہ بن عبدالحکم نے امام شافعی سے یہ نقل کیا ہے کہ جب کسی شخص کی شب و روز کی زندگی میں طاعت غالب ہو گی اور وہ کبیرہ گناہوں کی طرف قدم نہ بڑھاتا ہو گا تو ایسا شخص صفت عدالت سے متصف ہو گا۔

جہاں تک مروت کی شرط کا تعلق ہے تو اگر اس سے مراد اپنے آپ کو عیب کی باتوں سے بچانا، سنجیدہ خاموشی، عزت نفس کی حفاظت اور بے حیائی اور کم عقلی سے پرہیز ہے تو امام شافعی کا قول درست ہے لیکن اگر اس سے ان کی مراد لباس کی نظافت، اچھی سواری، عمدہ ساز و سامان اور خوب صورت ہیئت کذائی ہے تو ان کی بات درست نہیں بلکہ یہ ایک ناحق بات ہے کیونکہ کسی کے ہاں بھی یہ باتیں گواہی کی شرائط میں داخل نہیں ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پچھلی سطور میں ہم نے گواہی کے متعلق سلف اور فقہاء امصار کے جن اقوال کا ذکر کیا ہے اور اس سلسلے میں ہر ایک کے نقطۂ نظر کی جو ترجمانی کی ہے وہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک نے قبولِ شہادت کی بنیاد اس بات پر رکھی ہے جو اس معاملے میں اس کے اجتہاد پر غالب اور اس کی سوچ پر مستولی رہی کہ فلاں گواہی پسندیدہ اور قابلِ اعتماد ہے۔

البتہ سلف اور فقہاءِ امصار کا اس بارے میں اختلاف ہے اگر ایک شخص کی سیرت و کردار میں شک و شبہ کی کوئی بات نہیں پائی جاتی تو آیا گواہی دینے وقت حاکم اس کے متعلق لوگوں سے معلومات حاصل کرے گا یا نہیں۔ حضرت عمرؓ بن خطاب سے مروی ہے کہ آپ نے حضرت ابو موسیٰؓ کو قضا یعنی مقدمات کے فیصلوں کے متعلق تحریری ہدایات کے طور پر جو سرکاری خط لکھا تھا اس میں تحریر تھا: تمام مسلمان ایک دوسرے کے معاملات کے لحاظ سے عادل ہیں یعنی صفت عدالت سے متصف ہیں۔

البتہ وہ شخص ان میں شامل نہیں جسے کسی حد میں کوڑے لگے ہوں، یا جھوٹی گواہی دینے میں

آزمودہ ہو یا ولاء اور رشتہ داری کے لحاظ سے مشکوک ہو" منصور کا قول ہے کہ میں نے ابراہیم سے پوچھا کہ مسلمانوں میں صفت عدالت کا کیا مطلب ہے تو انھوں نے جواب دیا کہ جس شخص کی سیرت و کردار میں شک و شبہ میں ڈالنے والی کوئی بات نہ ہو وہ صفت عدالت سے متصف ہوتا ہے۔ حسن بصری اور شعبی سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔

معمر نے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ جب حسن منصب قضا پر فائز ہوئے تو وہ مسلمانوں کی گواہیوں کو جائز قرار دیتے تھے۔ البتہ اگر فریق مخالف گواہ پر اعتراضات کرتا تو پھر اس کی گواہی قبول نہ کرتے۔ ہشیم نے ذکر کیا ہے کہ ابن شبرمہ کو میں نے یہ کہتے سنا تھا کہ "تین کام ایسے ہیں جو مجھ سے پہلے کسی نے نہیں کیا اور میرے بعد کوئی بھی انھیں ترک نہیں کرے گا۔ اول گواہوں کے متعلق چھان بین، دوم فریقین کے دلائل کا اثبات یعنی ثبوت طلب کرنا، سوم گواہوں سے سوال کرنے میں شیریں زبانی۔

امام ابوحنیفہ نے فرمایا: "میں گواہوں کے متعلق پوچھ گچھ نہیں کرتا، البتہ اگر وہ فریق جس کے خلاف گواہی دی جا رہی ہو گواہوں پر اعتراضات کرے تو پھر میں کھلے بندوں اور خفیہ طور پر گواہوں کے متعلق چھان بین کروں گا۔ اور کھلے بندوں ان کا تزکیہ کروں گا۔ یعنی ان کی سلامت روی اور پاکبازی کی توثیق کراؤں گا۔ البتہ اگر حدود اور قصاص کے گواہ ہوں گے تو خفیہ طور پر ان کے متعلق لوگوں سے پوچھوں گا اور علانیہ ان کا تزکیہ کروں گا۔"

گواہ معیاری ہوں

امام محمد کا قول ہے کہ گواہوں کے متعلق چھان بین کی جائے گی خواہ کسی نے ان پر اعتراضات نہ بھی کیے ہوں۔ یوسف بن موسیٰ قطان نے علی بن عاصم سے، انھوں نے ابن شبرمہ سے نقل کیا ہے کہ میں پہلا شخص ہوں جس نے خفیہ طور پر گواہوں کے متعلق چھان بین کی، ہوتا یہ ہے کہ جب کسی گواہ سے کہا جاتا کہ ایسے آدمی لے آؤ جو تمھاری سلامت روی اور نیکی و پاکبازی کی توثیق کر دیں تو وہ شخص اپنے لوگوں کو لے آتا اور کہتا کہ یہ میری قوم میرے متعلق توثیق کرے گی۔ اس کے آدمی یہ سن کر شرما جاتے اور اس کی توثیق کر دیتے۔ جب میں نے یہ صورت حال دیکھی تو میں نے خفیہ طور پر چھان بین شروع کی۔ جب وہ گواہی کے معیار پر پورا اترتا تو میں اس سے کہتا کہ ایسے آدمی لاؤ جو علانیہ تمھاری توثیق کر دیں۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ گواہوں کے متعلق علانیہ اور خفیہ طور پر چھان بین کی جائے گی اور علانیہ طور پر ان کے متعلق توثیق کرائی جائے گی۔ خواہ فریق مخالف نے ان پر اعتراضات نہ بھی کیے ہوں۔ امام مالک کا قول ہے کہ گواہوں کی گواہی پر اس مدت تک فیصلہ نہیں کیا جائے گا جب تک خفیہ طور پر ان کے متعلق معلومات حاصل نہیں کر لی جائیں گی۔

لیث بن سعد کا قول ہے: میں نے اپنے زمانہ کے لوگوں کو اس حال میں پایا کہ کسی مقدمے میں دونوں گواہوں سے تزکیہ یعنی اپنے بارے میں نیک چلنی اور پاکبازی کی توثیق کرانے کا مطالبہ نہیں کیا جاتا تا۔ والی یا حاکم وقت فریق مخالف سے صرف اتنا کہتا کہ اگر کسی کو ان کی گواہی پر کوئی اعتراض ہے تو اسے پیش کرو ورنہ تمھارے خلاف ان کی گواہی کو میں جائز قرار دے دوں گا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ گواہوں کے متعلق خفیہ طور پر لوگوں سے پوچھا جائے گا جب اس کی عدالت کی توثیق ہو جائے گی تو علانیہ طور پر اس کی صفت عدالت سے متصف ہونے کے متعلق پوچھا جائے گا تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ خفیہ طور پر جس شخص کی تعدیل کی گئی تھی یہ وہی شخص ہے تاکہ نام نام کے ساتھ اور شجرۂ نسب شجرۂ نسب کے ساتھ خلط ملط نہ ہو جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں سلف میں جن لوگوں کا یہ قول ہے کہ جس شخص کا اسلام ظاہر ہو جائے وہ عادل ہے یعنی صفت عدالت سے متصف ہے تو ان حضرات کے اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ اس زمانے میں عامۃ الناس کے اندر عدالت کا وصف پایا جاتا تھا اور فسق و فجور کے مرتکبین کی تعداد بہت تھوڑی تھی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرن اول، قرن ثانی اور قرن ثالث کے متعلق خیر و صلاح کی خود گواہی دی تھی۔

ہمیں عبدالرحمٰن بن سیما نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں عبدالرحمٰن بن مہدی نے، انھیں سفیان نے منصور سے، انھوں نے ابراہیم سے، انھوں نے عبیدہ سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا: (خیر الناس قرنی ثم الذین یلونھم (ثلاث او اربع) ثم یجیٔ قوم تسبق شھادۃ احدھم یمینہ ویمینہ شھادتہ۔ میرے زمانے کے لوگ سب سے بہتر ہیں پھر وہ لوگ جو ان کے بعد آنے والے ہیں (یہ فقرہ آپ نے تین یا چار بار فرمایا) پھر ایسے لوگ آئیں گے جن میں کوئی ایسا بھی ہو گا جس کی گواہی اس کی قسم سے سبقت کر جائے گی اور اس کی قسم اس کی گواہی سے سبقت لے جائے گی۔

راوی کہتے ہیں کہ جب ہم بچے تھے تو اس وقت گواہی اور عہد کے معاملے میں ہمارے بڑے ہمارے

بینائی کر دیا کرتے تھے۔ سلف اور فقہاء امصار نے گواہ کی عدالت اور گواہی کے جواز کے متعلق جو رائے قائم کی تو اس کی وجہ وہی ہے جو اس زمانے کے مسلمانوں کے احوال کے بارے میں ہم بیان کر آئے ہیں یعنی سلف اور فقہاء امصار کے زمانے کے مسلمان عام طور پر صفت عدالت سے متصف ہوتے تھے اور اگر ان میں سے کوئی بے راہرو اور فسق و فجور کا دلدادہ ہوتا تو اس پر تنقید ہوتی اور ناپسندیدگی کا اظہار کیا جاتا اس طرح اس کے متعلق صورتِ حال سے ہر شخص واقف ہو جاتا۔

امام ابوحنیفہ قرنِ ثالث میں گزرے ہیں جس کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خیر و صلاح کی گواہی دی ہے جس کا ذکر ماقبل کی حدیث میں گزر چکا ہے۔ اس لیے امام صاحب نے اس زمانے کے لوگوں کے عام دینی اور اخلاقی حالات کو دیکھتے ہوئے گواہوں کے متعلق اپنا موقف اختیار کیا۔ جس کا تذکرہ پہلے گزر گیا ہے۔ اگر امام صاحب بعد کے پیدا شدہ حالات کو دیکھ لیتے تو یقیناً گواہوں کے متعلق وہی موقف اختیار کرتے جو اس بارے میں دوسرے اہلِ علم کا ہے اور پھر چھان بین سے قبل کسی گواہ کی عدالت کا حکم نہ لگاتے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے اس بدو سے جس نے رویت ہلال رمضان کی گواہی دی تھی یہ پوچھا تھا کہ تو اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور میں اللہ کا رسول ہوں" بدو نے اثبات میں جواب دیا۔ آپ نے لوگوں کو روزہ رکھنے کا حکم دے دیا اور اس بدو کے ظہورِ اسلام کے بعد اس کی عدالت کے متعلق کسی سے کچھ نہیں پوچھا۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ابھی بیان کر گئے ہیں۔

ہمارے اس پورے بیان سے یہ بات ثابت ہو گئی۔ تعدیل کا معاملہ اور گواہوں کا تزکیہ نیز ان کا پسندیدہ ہونا ان تمام باتوں کی بنا اجتہاد رائے اور ظن غالب پر رکھ دی گئی ہے۔ اس لیے کہ یہ بات خارج از امکان ہے کہ ہمارا محدود علم لوگوں کے تمام پوشیدہ احوال کا احاطہ کرے۔ دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے انسان کی ظاہری حالت سے دھوکا کھا جانے اور نیکی اور دیانت داری کے متعلق اس کے زبانی دعوے کے پھندے میں آ کر اس کی طرف جھک جانے سے ہمیں خبردار کر دیا ہے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یُّعْجِبُکَ قَوْلُہٗ فِی الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا اور لوگوں میں سے ایسے بھی ہیں کہ دنیاوی زندگی میں جن کی باتیں تمہیں بہت بھلی لگیں گی) پھر آگے چل کر ایسے شخص کی حقیقتِ حال اور پوشیدہ صورت کے متعلق خبر دیتے ہوئے فرمایا (وَاِذَا تَوَلّٰی سَعٰی فِی الْاَرْضِ لِیُفْسِدَ فِیْھَا وَیُھْلِکَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ۔ اور جب اسے اقتدار مل جاتا ہے تو زمین میں فساد

مچاتے اور کھیتی باڑی اور نسل انسانی کو ہلاک کرنے کے لیے تگ و دو کرتا ہے)

ان دونوں آیتوں کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے ایک ایسے انسان کا پول کھول دیا جس کی ظاہری باتیں بڑی بھلی معلوم ہوتی ہیں۔ اسی طرح ایک اور گروہ کا حال بیان کرتے ہوئے فرمایا (وَاِذَا رَاَیْتَھُمْ تُعْجِبُكَ اَجْسَامُھُمْ اور جب تم انھیں دیکھو گے تو تمھیں ان کے جسم بڑے بھلے لگیں گے تا آخر آیت)

اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو انسان کی ظاہری حالت سے دھوکا کھا جانے سے خبردار کیا اور ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کا حکم دیتے ہوئے فرمایا (وَاتَّبِعُوْہُ اور ان کی پیروی کرو) نیز فرمایا (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ۔ یقیناً تمھارے لیے اللہ کے رسول کی ذات میں اچھا نمونہ موجود ہے۔

جب لوگوں کی دینی اور اخلاقی حالت گری ہوئی ہو جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں تو پھر یہ بات جائز نہیں ہے کہ کسی انسان کی گواہی کے متعلق چھان بین اور اُس کی اصلی حالت کے بارے میں پوچھ گچھ کے بغیر اس کی ظاہری حالت کی بنا پر اس کی طرف جھکاؤ ظاہر کر دیا جائے۔ جھکاؤ یا میلان کا اظہار اس وقت کرنا چاہیے جب چھان بین کے نتیجے میں گواہی سے قبل ہی اس کی عدالت اور دیانت کا معاملہ واضح ہو جائے گا۔

اللہ تعالیٰ نے مقبول گواہوں کو دو صفات سے متصف کیا ہے۔ ایک صفت عدالت چنانچہ ارشاد باری ہے (اِثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ تم میں سے دو گواہ جو عادل ہوں۔ نیز ارشاد ہے (وَاَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ اور اپنوں میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بنا لو) دوسری صفت ان کا پسندیدہ ہونا ہے چنانچہ ارشاد ہے (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ۔ ان گواہوں میں سے جنھیں تم پسند کرتے ہو)

پسندیدہ لوگوں میں عدالت کی صفت کا ہونا ضروری ہے اور بعض دفعہ یہ ہوتا ہے کہ ایک شخص صفت عدالت سے متصف ہوتا ہے لیکن گواہی کے معاملے میں وہ ناپسندیدہ ہوتا ہے۔ مثلاً وہ شخص باوجود اپنی نیکی اور تقویٰ کے، ناتجربہ کار، سادہ لوح اور بے خبر ہو کر جسے بہت آسانی سے دام تزویر میں پھنسایا جا سکتا ہو اور جسے ملمع کاری کے ذریعے دھوکا دیا جا سکتا ہو۔

اس لیے قول باری (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ) دو باتوں پر مشتمل ہے اول عدالت و بیدار مغزی، دوم ذہانت و قوت حفظ۔ اللہ تعالیٰ نے زنا کے سلسلے میں گواہی کو مطلق رکھا ہے اور اسے عدالت کے ذکر کے ساتھ مقید نہیں کیا حالانکہ عدالت اور پسندیدگی دونوں ہی گواہی کی شرطیں ہیں۔

وہ اس لیے ارشاد باری ہے (اِذَا جَآءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا۔ جب تمہارا فاسق انسان کوئی خبر لے کر آئے تو اس کی تحقیق کر لیا کرو)
آیت میں فاسق و فاجر لوگوں کی دی ہوئی خبروں کے متعلق تحقیق کے ایجاب کا عمومی حکم ہے۔ اور گواہی بھی ایک خبر ہے۔ اس لیے اگر گواہ فاسق ہو تو اس کی گواہی کی چھان بین کر لینا واجب ہے جب اللہ تعالیٰ نے فاسق کی خبر کی تحقیق کرنے کا نصاً حکم دے دیا اور پسندیدہ قسم کے عادل گواہوں کی گواہی قبول کر لینا ہم پر واجب کر دیا جبکہ کسی شخص کے فسق کے متعلق یقینی علم حاصل ہو سکتا لیکن عدالت کے متعلق ایسا نہیں ہو سکتا بلکہ صرف ظاہری حالت پر انحصار کرنا ہوتا ہے تو اس سے ہمیں معلوم ہو گیا کہ اس کی بنیاد ظن غالب اور گواہ کے ظاہری صلاح و تقویٰ، دیانت و امانت اور صداقت لسانی پر رکھی گئی ہے۔ اس چیز کی بنیاد اگرچہ ظن غالب پر ہے ——————
—— تاہم یہ بھی علم کی ایک قسم ہے جس طرح کہ ہجرت کر کے آنے والی خواتین کے متعلق ارشاد باری ہے (فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ۔ اگر تمہیں ان کے متعلق یہ علم ہو جائے کہ وہ ایمان والیاں ہیں تو انھیں کافروں کی طرف واپس نہ بھیجو) اس علم کا تعلق ظاہری طور پر حاصل ہونے والے علم سے ہے، حقیقی طور پر حاصل ہونے والے علم سے نہیں ہے۔
اسی طرح کسی گواہ کی عدالت کے متعلق حکم لگانے کا ذریعہ ظاہری طور پر حاصل ہونے والا علم ہے۔ اس کا تعلق اس کے اندرونی حالات سے تعلق رکھنے والے علم سے نہیں ہے کیونکہ یہ غیب ہے جس کا علم صرف اللہ کی ذات کو حاصل ہے۔ یہ چیز نئے پیدا ہونے والے حالات کے احکام معلوم کرنے کی غرض سے اپنی رائے اور اجتہاد سے کام لینے کے قائلین کے قول کی صحت کے لیے ایک بڑے اصل اور بنیاد کا کام دیتی ہے۔
کیونکہ گواہیاں دین اور دنیا دونوں کے امور کی نشانیوں میں سے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے ان گواہیوں کے ساتھ بندوں کے مصالح کو پیوستہ کر دیا ہے جن کا تعلق وثائق یعنی دستاویزوں، حقوق اور تاثوں کے اثبات نیز نسب، خونبہا وغیرہ کے ثبوت اور نکاح کی بنا پر جنسی تعلق کی حلت کا اثبات وغیرہ سے ہے۔ اور یہ گواہیاں ظن غالب اور رائے کے رجحان اور جھکاؤ پر مبنی ہوتی ہیں۔ اس لیے کہ کسی شخص کے لیے یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ وہ یقینی علم کی بنا پر کسی گواہ کی گواہی پر صحت اور درستی کا حکم لگا دے۔
یہ چیز ہر زمانے میں ایک امام معصوم کے وجود کے نظریے کی تردید کرتی ہے نیز جن لوگوں کا یہ

استدلال ہے کہ تمام دینی امور کا تعلق اس صورت کے ساتھ ہونا چاہیے جو علم حقیقی کو واجب کرتی ہو۔ ظن غالب اور رائے کے جھکاؤ پر نہیں ہونا چاہیے اس لیے اگر امام معصوم نہیں ہو گا تو دینی امور میں غلطیاں سرزد ہوں گی، کیونکہ رائے درست بھی ہو سکتی ہے اور غلط بھی۔

ہماری درج بالا وضاحت سے یہ استدلال بھی باطل ہو جاتا ہے اس لیے کہ اگر یہ بات اس طرح ہوتی جس طرح ان لوگوں کا گمان ہے تو اس سے یہ لازم آتا کہ گواہوں کی گواہیاں صرف اس وقت قبول کی جائیں جب وہ معصوم ہوں اور غلطی اور لغزش سے محفوظ ہوں۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے گواہوں کی گواہیاں ایسی صورت میں قبول کرنے کا حکم دے دیا جب وہ اپنی ظاہری حالت کے لحاظ سے پسندیدہ ہوں اور اس کی بنیاد ان کی پوشیدہ حالت کے متعلق حقیقی علم پر نہیں کیا، ساتھ ساتھ اس میں جھوٹ اور غلطی کے امکان کی بھی گنجائش رکھی تو اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ مذکورہ بالا لوگوں نے جس اصل پر نص قرآنی کی بنیاد رکھی ہے وہ باطل ہے۔

ہم نے یہ ذکر کیا کہ آیت زیر بحث میں مذکور حکم الٰہی کی پیروی کرتے ہوئے گواہوں کی عدالت اور صلاح و تقویٰ کے متعلق ان کے احوال کے اعتبار کی بنیاد ظن غالب پر رکھی گئی ہے۔ اس میں ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت موجود ہے جو ان احکام میں قیاس اور اجتہاد کی نفی کرتے ہیں جو منصوص نہیں اور نہ ہی ان پر اجماع موجود ہے۔ اس لیے کہ خونبہا، حلت فرج، اموال و انساب کا تعلق ان امور سے ہے جن کے ساتھ دین اور دنیا دونوں کے مصالح کو پیوستہ کر دیا گیا ہے اور اللہ تعالیٰ نے ان امور میں ان گواہوں کی گواہیاں قبول کر لینے کا حکم دیا ہے جن کے پوشیدہ امور کا ہمیں علم نہیں۔

ان کی گواہی کے متعلق ہم ظن غالب اور ظاہری حالت کی بنا پر حکم لگاتے ہیں ساتھ ساتھ اس میں جھوٹ، سہو، غلطی اور لغزش کے امکان کی گنجائش کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ اس سے ان احکام میں اجتہاد کا جواز اور رائے سے کام لینے کی گنجائش کا ثبوت مل جاتا ہے جو منصوص نہیں ہیں اور نہ ہی ان پر اتفاق امت موجود ہے۔

درج بالا وضاحت میں ایسی احادیث و روایات کو قبول کر لینے کے جواز پر دلالت موجود ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں لیکن اپنے مدلول کے متعلق علم یقینی مہیا کرنے سے قاصر ہیں۔ اس دلالت کی صورت یہ ہے کہ گواہوں کی گواہیاں منشہود بہ (جس چیز کی گواہی دی گئی ہو) کی صحت کے متعلق ہمیں یقینی علم مہیا نہیں کرتی ہیں لیکن ہمیں ان گواہیوں پر فیصلہ کر دینے کا حکم دیا گیا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس بات کی بھی گنجائش رکھی گئی ہے کہ اصل حقیقت اس کے

خلاف بھی ہو سکتی ہے۔

اسی طرح جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ایسے شخص کی خبر یا روایت کو قبول کرنا جائز نہیں جس کی یہ روایت امور دین میں علم یقینی کو واجب نہ کرتی ہو، ان کا یہ قول باطل ہوگیا۔

ہماری درج بالا وضاحت ان لوگوں کے قول کے بطلان پر بھی دلالت کرتی ہے جو اخبار آحاد کو رد کرنے کے لیے یہ استدلال کرتے ہیں کہ اگر ہم اخبار آحاد کو قبول کر لیں تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ گویا ہم نے خبر دینے والے کا درجہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درجے سے بڑھا دیا ہے۔ کیونکہ بنیادی طور پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دی ہوئی خبر کو قبول کرنا اس وقت تک واجب نہیں ہوا جب تک آپ کی ذات بابرکات سے ایسے معجزات کا ظہور نہیں ہو گیا جو آپ کی صداقت پر دلالت کرتے تھے۔

اس استدلال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایسے گواہوں کی گواہیاں قبول کرنے کا حکم دیا ہے جو اپنی ظاہری حالت کے اعتبار سے عدالت کی صفت سے متصف ہوں اگرچہ ان کی گواہی کے ساتھ کسی ایسے معجزے کا علم نہ بھی ہو جو ان کی صداقت پر دلالت کرتا ہو۔

ہم نے جو یہ کہا ہے کہ گواہی سے تہمت کی نفی کا بھی اعتبار کیا جائے گا اگرچہ گواہ عادل ہی کیوں نہ ہو تو اس کی بعض صورتوں کے متعلق فقہاء کا اتفاق ہے اور بعض کے متعلق اختلاف ہے، جن صورتوں کے متعلق فقہاء امصار کا اتفاق ہے ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص کی اپنی اولاد یا اپنے والد کے حق میں گواہی باطل ہے۔

البتہ عثمان البتی سے یہ قول نقل کیا جاتا ہے کہ اولاد کی اپنے والدین، باپ کی اپنے بیٹے اور بہو کے حق میں گواہی جائز ہے بشرطیکہ گواہی دینے والے عادل اور شائستہ وسنجیدہ ہوں اور شرف وفضل کے اعتبار سے معروف ومشہور ہوں۔ انھوں نے اس معاملے میں تمام لوگوں کو یکساں نہیں رکھا ہے بلکہ ایک شخص کی اپنے باپ کے حق میں گواہی اور ایک اجنبی کے حق میں گواہی کے درمیان فرق رکھا ہے۔

ہمارے اصحاب، امام مالک، لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول ہے کہ باپ اور بیٹے میں سے کسی کی دوسرے کے حق میں گواہی جائز نہیں ہے۔ ہمیں عبدالرحمٰن بن سیما نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد بن حنبل نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں وکیع نے سفیان سے، انھوں نے جابر سے، انھوں نے شعبی سے اور انھوں نے قاضی شریح سے کہ بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں اور باپ

کی گواہی بیٹے کے حق میں، شوہر کی گواہی بیوی کے حق میں اور بیوی کی گواہی شوہر کے حق میں جائز نہیں ہے۔

ایاس بن معاویہ سے مروی ہے کہ انھوں نے بیٹے کے حق میں باپ کی گواہی کو جائز قرار دیا۔ ہمیں عبدالرحمٰن بن سیما نے، انھیں عبداللہ بن احمد نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں عفان نے، انھیں حماد بن زید نے، انھیں خالد الحذاء نے ایاس بن معاویہ سے یہ روایت بیان کی۔

باپ کی بیٹے کے حق میں گواہی کے بطلان پر قول باری (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ۔ تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم اپنے گھروں سے یا اپنے آباء کے گھروں سے کھانا کھالو) اللہ تعالیٰ نے یہاں "اپنے بیٹوں کے گھروں سے" کا ذکر نہیں کیا اس لیے کہ قول باری (مِنْ بُيُوتِكُمْ) بیٹوں کے گھروں کو بھی شامل ہے کیونکہ بیٹوں کے گھر بھی آباء کی طرف منسوب ہوتے ہیں اس لیے ان کے گھروں کے ذکر پر اکتفا کیا گیا اور بیٹوں کے گھروں کے ذکر کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (انت ومالك لابيك تو اور تیرا سارا مال تیرے باپ کا ہے) آپ نے ملکیت کی نسبت باپ کی طرف کر دی (آپ کا یہ بھی ارشاد ہے کہ (ان اطیب ما اكل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه فكلوا من كسب اولادكم انسان کے لیے پاکیزہ ترین خوراک وہ ہے جو اس کی اپنی کمائی سے حاصل ہو۔ انسان کا بیٹا بھی اس کی کمائی کا ایک حصہ ہے۔ اس لیے تم اپنی اولاد کی کمائی کھاؤ)

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹے کی ملکیت کی نسبت باپ کی طرف کر دی اور اس کی کمائی کھانے کی اجازت دے دی بلکہ بیٹے کو اس کی کمائی کا ایک حصہ قرار دیا تو پھر جو شخص اپنی گواہی سے اپنے بیٹے کے لیے کوئی حق ثابت کرے گا وہ گویا اپنی گواہی سے اپنی ذات کے لیے حق ثابت کرنے والا بن جائے گا اور ظاہر ہے کہ ایک شخص کی اپنی ذات کے حق میں گواہی باطل ہے۔

اسی طرح اپنے بیٹے کے حق میں بھی باطل ہوگی۔ جب بیٹے کے حق میں اس کا بطلان ثابت ہو گیا تو یہی حکم باپ کے حق میں بیٹے کی گواہی کا بھی ہوگا۔ اس لیے کہ کسی نے بھی ان دونوں قسم کی گواہیوں کے درمیان فرق نہیں کیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ گواہ کے عادل ہونے کی صورت میں مذکورہ بالا رشتہ داروں کے حق میں اس کی گواہی قبول کرنا واجب ہوگا جس طرح کہ اجنبی کے حق میں قبول کرنا واجب ہوتا ہے۔ اگر تہمت کی بنا پر ان رشتہ داروں کے حق میں اس کی قابلِ قبول نہیں تو اجنبی کے حق میں بھی قابلِ قبول نہیں ہوتی

چاہیے اس لیے کہ جس شخص پر یہ تہمت ہو کہ اس نے اپنے بیٹے کے حق میں گواہی دے کر اسے ناجائز طریقے سے ایک حق دلا دیا تو اجنبی کے حق میں گواہی کی صورت میں بھی اس پر اس قسم کی تہمت لگ سکتی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ گواہ کی اپنے باپ یا بیٹے کے حق میں گواہی کی اس وجہ سے ممانعت نہیں ہے کہ اس پر فسق یا کذب کی تہمت لگ جاتی ہے بلکہ تہمت اس وجہ سے لگتی ہے کہ ایسی گواہی کی صورت میں گویا وہ اپنی ذات کے لیے مدعی بن جاتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ کسی کے لیے بھی یہ جائز نہیں کہ وہ اپنی ذات کے لیے جس چیز کا دعویٰ کر رہا ہے اس کی تصدیق بھی خود کرے خواہ اس کی دیانت، امانت اور عدالت کے سب معترف ہی کیوں نہ ہوں۔

یہ عدم جواز اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ اسے کاذب قرار دیا جاتا ہے بلکہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ ہر وہ شخص جو اپنی ذات کے لیے کسی چیز کا دعویٰ کرے تو اس کا دعویٰ ثبوت کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا۔ اس بنا پر اپنے بیٹے کے حق میں گواہی دینے والا انسان گویا اپنی ذات کے لیے مدعی ہوتا ہے جس پر ہم پہلے بھی روشنی ڈال آئے ہیں۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ہر وہ گواہ جو اپنی گواہی کے ذریعے اپنی ذات کے لیے کوئی مفاد اٹھا لے یا اپنی ذات سے کسی ہونے والے نقصان کا دفعیہ کر دے ایسے شخص کی گواہی ناقابل قبول ہے کیونکہ ایسی صورت میں اس کی حیثیت ایک مدعی کی ہو جائے گی اور جو شخص اپنی ذات کے لیے کسی حق کا دعویٰ کرے وہ اس میں گواہ نہیں بن سکتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھ کر کوئی شخص صادق نہیں ہو سکتا کیونکہ معجزہ نمانشانیاں اس پر دلالت کرتی تھیں کہ آپ کی زبان مبارک سے حق اور سچ کے سوا کچھ نہیں نکلتا اور آپ کی طرف جھوٹ کی نسبت بھی جائز نہیں ہے۔

ساتھ ساتھ ہمیں آپ کی نجی زندگی کے حالات کا علم تھا اور یہ بھی معلوم تھا کہ آپ کا ظاہر اور باطن ایک ہے لیکن ان تمام باتوں کے باوجود جب آپ نے ایک شخص پر دعویٰ کیا تو مدعیٰ علیہ کے مطالبے پر اپنے اس دعوے کے حق میں گواہی مہیا کرنے میں کوتاہی نہیں کی۔ یہ خزیمہ بن ثابت کا واقعہ ہے۔ ہمیں اس کی روایت عبدالرحمٰن بن سیما نے کی، انھیں عبداللہ بن احمد نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں ابوالیمان نے، انھیں شعیب نے زہری سے، انھوں نے عمارہ بن خزیمہ انصاری سے۔ انھوں نے اپنے چچا سے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بدو سے ایک گھوڑا خریدا۔ پھر انھوں نے سارا واقعہ بیان کیا۔

جب بات بڑھی تو بدو نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مطالبہ کیا کہ گواہ پیش کریں کہ میں نے یہ سودا کیا ہے۔ اس پر حضرت خزیمہؓ نے کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ تم نے گھوڑا فروخت کیا ہے۔ یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت خزیمہؓ کی طرف مڑے اور پوچھا کہ تم یہ گواہی کس بنیاد پر دے رہے ہو؟ انھوں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! آپ کی تصدیق کی بنا پر۔ آپ نے حضرت خزیمہ کی ایک گواہی کو دو شخصوں کی گواہی کے قائم مقام قرار دیا اور اپنے دعوے میں وہ طریقہ اختیار کرنے میں کوتاہی نہیں کی جس کے ذریعہ دلائل اور نشانیوں کی بنا پر یہ بات ثابت اور واضح ہو چکی تھی کہ آپ کی زبان مبارک سے حق کے سوا اور کچھ نہیں نکلتا۔

آپ نے بدو کی طرف سے گواہ پیش کرنے کے مطالبہ پر اس سے یہ نہیں فرمایا کہ میرے خلاف کوئی ثبوت مہیا نہیں کیا جا سکتا یا میرے خلاف کسی کی گواہی نہیں ہو سکتی۔ یہی حکم تمام لوگوں کا ہے۔ جو کسی مقدمے میں مدعی ہوں ان کے ذمہ ایسی گواہی قائم کرنا واجب ہے جس کے ذریعے وہ اپنی ذات کے لیے کوئی مفاد حاصل نہ کرے اور نہ ہی اپنی ذات سے کسی نقصان یا ضرر کا دفعیہ کرے۔ باپ کا اپنے بیٹے کے حق میں گواہی دینا اپنی ذات کے لیے سب سے مفاد اٹھانے کے مترادف ہے جس طرح کہ اپنی ذات کے حق میں گواہی دے کر مفاد اٹھایا جاتا ہے۔ واللہ اعلم۔

زوجین کا ایک دوسرے کے حق میں گواہی دینا بھی اسی باب سے ہے

زوجین کا ایک دوسرے کے حق میں گواہی دینا ایک اختلافی مسئلہ ہے، امام ابوحنیفہ، ابویوسف محمد، زفر، امام مالک، اوزاعی اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ زوجین ایک دوسرے کے حق میں گواہی نہیں دے سکتے۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ شوہر اپنی بیوی کے حق میں گواہی دے سکتا ہے۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ عورت اپنے شوہر کے حق میں گواہی نہیں دے سکتی۔ جبکہ امام شافعی یہ فرماتے ہیں کہ زوجین ایک دوسرے کے حق میں گواہی دے سکتے ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں زوجین کی ایک دوسرے کے حق میں گواہی بیٹے کے حق میں باپ کی اور باپ کے حق میں بیٹے کی گواہی کی طرح ہے۔ اس کی کئی وجوہ ہیں۔ اول۔ یہ ایک عام عادت ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک دوسرے کے مال میں سے خرچ کر لیتے ہیں اور اس کے لیئے انہیں اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ اس کی حیثیت ایک مباح چیز کی سی ہوتی ہے۔ اس لیے شوہر اپنی بیوی کے حق میں گواہی دے کر جو چیز اسے دلائے گا وہ گویا اپنی ذات کو دلانے کے مترادف ہوگا۔ اگر معاملہ اس کے برعکس ہو تو بھی یہی حکم ہوگا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ عام عادت کے مطابق میاں بیوی کا ایک دوسرے کے مال میں سے خرچ کر لینا بالکل اسی طرح ہے جیسے کوئی شخص اپنے باپ یا بیٹے کے مال میں سے خرچ کر لے۔ اس صورتِ حال کے پیشِ نظر اگر ایک شخص کی اپنے باپ یا بیٹے کے حق میں گواہی جائز نہیں ہے تو زوجین میں سے ہر ایک کی دوسرے کے حق میں گواہی کا بھی یہی حکم ہونا چاہیئے۔ نیز بیوی کے حق میں شوہر کی کسی مال کے معاملے میں گواہی بضع کی قیمت میں اضافے کی موجب ہے جس کا وہ مالک ہے اس لیے کہ بیوی کے مال میں اضافے سے اس کے مہر مثل میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

اس طرح شوہر بیوی کے حق میں گواہی دے کر گویا اپنے حق میں اس چیز کی قیمت کے اضافے

کی گواہی دے گا جس کا وہ مالک ہے۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے عبداللہ بن عمرو بن الحضرمی سے یہ فرمایا جب موخر الذکر نے آپ سے یہ شکایت کی کہ ان کے ایک غلام نے ان کی بیوی کی چوری کی ہے کہ "تمھارے غلام نے تمھارا مال چرایا ہے اس لیے چوری کی سزا میں اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔"

اس طرح آپ نے میاں بیوی دونوں میں سے ہر ایک کے مال کی زوجیت کے تعلق کی بنا پر ہر ایک کی طرف نسبت کر دی۔ اس طرح ان دونوں میں سے جو بھی دوسرے کے لیئے کوئی حق ثابت کرے گا وہ گویا اپنی ذات کے لیے ثابت کرے گا۔ ایک اور پہلو سے اس پر نظر ڈالیے، شوہر کے مال میں جس قدر اضافہ ہوتا جائے گا، بیوی کے نان ونفقہ میں بھی اسی قدر اضافہ ہوتا جائے گا اس طرح بیوی شوہر کے حق میں گواہی دے کر گویا اپنے حق میں گواہی دینے والی بن جائے گی اس لیئے کہ خوشحالی اور تنگدستی دونوں صورتوں میں وہ حقِ زوجیت کی بنا پر شوہر کے مال میں نان ونفقہ کی مستحق قرار دی جاتی ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ بہن مفلس ہو یا بھائی اپاہج ہو تو یہ دونوں اپنے خوشحال بھائی کے مال میں نان ونفقہ کے مستحق قرار پاتے ہیں لیکن یہ بات انہیں اپنے بھائی کے حق میں گواہی دینے سے مانع نہیں ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اخوۃ یعنی بھائی ہونے کا رشتہ نان ونفقہ کے استحقاق کا موجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ ایک خوشحال بھائی اپنے دوسرے بھائی کے مال میں نسبتی تعلق کے باوجود نان ونفقہ کا مستحق نہیں ہوتا، اور فقیر بھائی پر خوشحال بھائی کا نان ونفقہ بھائی چارے کے باوجود واجب نہیں ہوتا جبکہ زوجیت بیوی کے لیے نان ونفقہ کے استحقاق کا سبب ہوتی ہے۔ شوہر خواہ خوشحال ہو یا فقیر۔

اس لیے بیوی اپنے شوہر کے حق میں گواہی دے کر گویا اپنے ذات کے لیے اس نان ونفقہ میں اضافے کا باعث بنے گی جو زوجیت کی بنا پر اس کے لیے شوہر پر واجب ہے لیکن نسب کی وجہ سے پیدا ہونے والے تعلق کی یہ کیفیت نہیں ہے۔ اس لیے کہ دو شخصوں کے درمیان نسبی تعلق ایک دوسرے کے لیے نان ونفقہ کا موجب نہیں بنتا۔ اس بنا پر زوجیت اور نسب دونوں میں فرق ہو گیا۔

اجیر یعنی اجرت پر رکھے ہوئے شخص کی گواہی بھی اسی باب سے تعلق رکھتی ہے

طحاوی نے محمد بن سنان سے، انہوں نے عیسٰی سے، انہوں نے امام محمد سے، انہوں نے امام ابو یوسف سے اور انہوں نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ اجیر کی اپنے مستاجر یعنی اجرت پر رکھنے والے کے حق میں ہر قسم کی گواہی ناجائز ہے۔ خواہ اجیر عادل ہی کیوں نہ ہو۔ یہ حکم استحساناً ہے۔ یعنی قیاس خفی کی بنا پر اس حکم کو پسند کیا گیا ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہشام اور ابن رستم نے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ اجیر خاص (ایسا مزدور جو صرف ایک آدمی کا کام کرے) کی اپنے مستاجر کے حق میں گواہی جائز نہیں ہے۔ لیکن اگر مزدور مشترک ہو تو اس کی گواہی جائز ہے۔ روایت کے اندر اس مسئلے میں کسی کے اختلاف کا ذکر نہیں ہے۔ یہی عبداللہ بن الحسن کا بھی قول ہے۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ اجیر کی اپنے مستاجر کے حق میں گواہی جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر اجیر صفتِ عدالت سے نمایاں طور پر متصف ہو تو وہ گواہی دے سکتا ہے۔ اگر اجیر مستاجر کے عیال کا ایک فرد ہو تو اس کی گواہی جائز نہیں ہو گی۔ اوزاعی کا قول ہے اجیر کی مستاجر کے حق میں گواہی جائز نہیں ہے۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ اجیر کی گواہی اس صورت میں جائز ہو گی جبکہ اس گواہی میں اس کا اپنا کوئی مفاد نہ ہو۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت کی، انہیں معاذ بن المثنیٰ نے، انہیں ابو عمر الحوضی نے انہیں محمد بن راشد نے سلیمان بن موسیٰ سے، انہوں نے عمرو بن شعیب سے، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے اپنے والد سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خائن مرد اور خائن عورت کی گواہی رد کر دی تھی۔ اسی طرح آپ نے کینہ پرور انسان کی اپنے بھائی کے خلاف گواہی بھی رد کر دی تھی۔ نیز آپ نے کسی خاندان میں رہ کر گذارہ کرنے والے انسان کی اس خاندان والوں کے حق میں گواہی بھی قبول نہیں

کی تھی۔ جبکہ ان کے علاوہ دوسروں کے متعلق اس کی گواہی کو جائز قرار دیا تھا۔

ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابوداؤد نے، انہیں حفص بن عمر نے، انہیں محمد بن راشد نے اپنی سند سے اسی قسم کی روایت بیان کی تاہم انہوں نے یہ کہا کہ آپ نے کسی خاندان میں رہ کر گذارہ کرنے والے کی اس خاندان کے حق میں گواہی رد کردی یعنی مذکورہ بالا روایت کا آخری فقرہ اپنی روایت میں بیان نہیں کیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ کسی خاندان میں رہ کر گذارہ کرنے والے کے مفہوم میں اجیر خاص بھی داخل ہے۔ اس لیے کہ خاندان میں رہ کر گذارہ کرنے کا معنی اس خاندان کا تابع ہونا ہے۔ اجیر خاص کی بھی یہی صفت ہوتی ہے تاہم اجیر مشترک اور باقی ماندہ دوسرے لوگ مستاجر کے مال کی نسبت سے ایک ہی درجے پر ہوتے ہیں۔ اس لیے اجیر مشترک کی گواہی کے جواز کو کوئی چیز مانع نہیں۔ اس طرح دو آدمیوں کی مخصوص مال میں شراکت ہو جسے شرکۃ العنان کہتے ہیں تو ہر شریک شراکت کے مال کے علاوہ دوسرے امور میں اپنے شریک کے حق میں گواہی دے سکتا ہے اور اس کی یہ گواہی جائز ہے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ہر ایسی گواہی جو کسی تہمت کی بنا پر ایک دفعہ رد ہو گئی ہو آئندہ کبھی قابل قبول نہیں ہوگی۔ مثلاً ایک فاسق کی فسق کی تہمت کی بنا پر گواہی رد ہو جائے پھر وہ فاسق توبہ کر کے اپنی اصلاح کرلے اور سلامت روی اختیار کرلے۔ اس کے بعد پھر وہی گواہی دوبارہ آکر دے تو اس کی یہ گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح زوجین کی ایک دوسرے کے حق میں گواہی اگر رد کردی جائے پھر ان دونوں کے درمیان زوجیت کا تعلق ختم ہو جائے پھر ان میں سے کوئی دوسرے کے حق میں سابقہ گواہی دوبارہ آکر دے تو یہ گواہی کبھی بھی قبول نہیں کی جائے گی۔

ان کا قول ہے کہ اگر غلام یا کافر یا بچے نے کوئی گواہی دی اور وہ گواہی ان گواہوں کے اندر پائی جانے والی منافی وجوہات کی بنا پر رد کردی گئی۔ پھر کافر مسلمان ہو گیا۔ غلام آزاد ہو گیا اور بچہ بڑا ہو گیا اور اس کے بعد انہوں نے وہی گواہی دوبارہ آکر دی تو ان کی یہ گواہی قبول کرلی جائے گی۔

امام مالک کا قول ہے بچہ یا غلام کوئی گواہی دیں اور وہ گواہی رد کردی جائے پھر بچہ بڑا ہو جائے اور غلام آزاد ہو جائے اور دوبارہ وہی گواہی پھر دیں تو ان کی یہ گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ البتہ اگر یہ گواہی پہلے رد نہ ہوتی تو اب قبول کرلی جاتی اور جائز ہوتی۔ حضرت عثمانؓ بن عفان سے امام مالک کے قول کے مطابق روایت منقول ہے۔

ہمارے اصحاب کا یہ کہنا کہ تہمت کی بنا پر رد شدہ گواہی دوبارہ کبھی قبول نہیں کی جائے گی

تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حاکم ذفت نے اس کے ابطال کا فیصلہ دے دیا تھا اور حاکم کا حکم بغیر کسی اور حکم کے منسوخ نہیں ہو سکتا اور ایسی چیز کی بنا پر اس کا فسخ درست نہیں ہوتا جو کسی حکم کے ذریعے ثابت نہ ہو جائے۔ اب جبکہ اس تہمت کے دور ہو جانے کے متعلق حکم صادر کرنا درست نہیں جس کی بنا پر گواہی رد کر دی گئی تھی تو اس گواہی کے ابطال کے متعلق حاکم کا حکم نافذ العمل رہے گا اور اس کا فسخ کسی صورت میں کبھی بھی جائز نہیں ہو گا۔

رہ گئی غلامی، کفر اور عدم بلوغت کی بات جن کی بنا پر گواہی رد کر دی گئی تھی اور حاکم نے اس کے ابطال کا حکم صادر کر دیا تھا تو ان وجوہات کے دور ہونے کی بنا پر حاکم کے پہلے حکم پر ایک اور حکم نافذ ہو گا۔ اس لیے کہ آزادی، اسلام اور بلوغت میں سے ہر بات کے متعلق حاکم حکم صادر کرے گا اور اس طرح پہلے حکم پر اس دوسرے حکم کا انفاذ ہو جائے گا۔ اب جبکہ ان وجوہات کے زوال کے متعلق جن کی بنا پر گواہی رد کر دی گئی تھی حاکم کا حکم درست ہو جائے گا تو پھر گواہی قبول کرنا واجب ہو جائے گا۔

دوسری طرف تہمت کے دور ہونے کے متعلق حاکم کا حکم درست نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ یہ ایسی بات ہے جس کے متعلق کوئی ثبوت مہیا نہیں کر سکتا۔ اس بنا پر ایسی گواہی کے ابطال کے متعلق حاکم کا حکم نافذ العمل رہے گا اس لیے کہ جو بات کسی حکم کے ذریعے ثابت ہو جائے تو وہ کسی اور حکم کے ذریعے ہی کالعدم ہو سکتی ہے۔

یہ تین باتیں جو ہم نے ذکر کی ہیں یعنی عدالت، نفی تہمت اور قلت غفلت، یہ گواہی کی شرائط میں شمار ہوتی ہیں۔ قول باری (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) ان تینوں باتوں پر مشتمل ہے۔ اب ذرا اس قول باری کے ضمن میں موجود معانی اور فوائد کی کثرت اور اس میں مذکور احکام پر دلالتوں کی وسعت پر غور کیجیے اور ساتھ ساتھ اس کے حرفوں کی قلت، الفاظ کی بلاغت و ندرت اور اس کے فوائد کے عمق اور وسعت اور ان الفاظ کے معانی کے متعلق ہمارے بیان کردہ سلف اور خلف کے اقوال۔

ان کے مضمون سے ان حضرات کے استنباط اور ان کی موافقت کے سلسلے میں ان حضرات کی تلاش و جستجو ساتھ ساتھ ان الفاظ میں ان تمام معانی کے احتمال پر نظر ڈالیے تو یہ ثابت ہو جائے گا کہ یہ یقیناً اللہ کا کلام ہے اور اس کا ورود باری تعالیٰ کی ذات اقدس سے ہوا ہے، اس لیے کہ مخلوق میں سے کسی کی یہ طاقت اور مجال ہی نہیں ہے کہ اس قدر مختصر اور تھوڑے سے حرفوں والا

کوئی فقرہ بنائے جس میں اس قدر معانی، فوائد، احکام اور دلائل موجود ہوں جو اس قولِ باری میں موجود ہیں۔

جبکہ یہ ممکن ہے کہ اس کے جن معانی کا ہمارا محدود علم احاطہ نہیں کر سکا اگر وہ معلوم ہو جائیں اور انہیں ضبط تحریر میں لے آیا جائے تو دامنِ تحریر اور پھیل کر وسیع ہو جاتے۔ اللہ تعالیٰ سے ہم اس کے احکام اور اس کی مقدس کتاب کے دلائل معلوم کرنے کی توفیق کے سوالی ہیں اور دست بدعا ہیں کہ وہ ہماری اس کوشش کو خالص اپنی رضا کا وسیلہ بنا دے آمین۔

قولِ باری ہے (اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰاھُمَا فَتُذَکِّرَ اِحْدٰاھُمَا الْاُخْرٰی، تاکہ اگر ایک عورت بھول جائے تو دوسری اسے یاد دلا دے) قولِ باری (فَتُذَکِّرَ) کی ایک قرأت لفظ کاف کی تشدید کے ساتھ ہے اور دوسری قرأت تخفیف کے ساتھ ہے۔ اس کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ ان دونوں کے معنی ایک ہیں جس طرح "ذَکَّرْتُہٗ اور ذَکَرْتُہٗ" (میں نے اسے یاد دلایا) کے معانی ایک ہیں۔ ربیع بن انس، سدّی اور ضحاک سے یہی مروی ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں ابوعبید مومل صیرفی نے، انہیں ابویعلی بصری نے، انہیں اصمعی نے ابوعمرو سے کہ جس نے تخفیف کے ساتھ اس لفظ کی قرأت کی ہے اس نے یہ مراد لی ہے کہ ان دونوں عورتوں کی گواہی کو ایک مرد کی گواہی کے بمنزلہ قرار دی جاتے اور جس نے اس لفظ کی تشدید کے ساتھ قرأت کی ہے اس نے اس سے تذکیر یعنی یاد دلانے کا مفہوم مراد لیا ہے۔ سفیان بن عیینہ سے یہی مروی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب لفظ میں ان دونوں قرأتوں کا احتمال ہے تو یہ ضروری ہے کہ ہر قرأت کو ایک الگ اور نئے معنی اور فائدے پر محمول کیا جائے۔ اس بنا پر تخفیف والی قرأت کا مفہوم یہ ہوگا کہ "گواہی کے اتقان حفظ اور ضبط کے لحاظ سے تم ان دونوں عورتوں کو ایک مرد کے بمنزلہ قرار دو گے"۔ اور تشدید والی قرأت کی صورت میں یہ لفظ تذکیر سے ماخوذ ہوگا جس کا مطلب بھول جانے پر یاد دلا دینا ہے۔

ان دونوں قرأتوں میں سے ہر ایک قرأت کو ان دونوں کی دلالت کے بموجب استعمال کرنا ان دونوں کو صرف ایک کی دلالت کے بموجب استعمال کرنے سے بہتر اور اولیٰ ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے۔ فرمایا (مارأیت ناقصات عقل و دین اغلب بعقول ذوی الالباب منھن، میں نے عقل کے دین کے لحاظ سے کسی ناقص کو نہیں

دیکھا جوان عورتوں سے بڑھ کر عقلمندوں کے ہوش و خرد پر غلبہ پا لینے والا ہو۔ عرض کیا گیا کہ حضور، ان کی عقل ناقص ہونے کا کیا مطلب ہے ؟

ارشاد ہوا اجعل شہادۃ امرأتین بشہادۃ رجل، دو عورتوں کی گواہی کو ایک مرد کی گواہی کے مساوی قرار دیا گیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ان حضرات کے قول سے مطابقت رکھتا ہے جنہوں نے قول باری (فتذکر احداھما الاخری) کی یہ تفسیر کی ہے کہ یہ دونوں عورتیں گواہی کے حفظ اور ضبط کے لحاظ سے ایک مرد کے برابر ہیں۔

اس آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ کسی شخص کے لیے صرف اسی صورت میں گواہی دینا جائز ہے، خواہ اس کی یادداشت کس قدر مشہور ہی کیوں ہوں، جب یہ گواہی اس کی قوت حافظہ میں محفوظ ہو اور اسے اس کی یادداشت ہو۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے اس چیز کا ذکر کتاب اور اشہاد یعنی تحریر کر لینے اور گواہ بنا لینے کے ذکر کے بعد کیا ہے پھر فرمایا (ان تضل احداھما فتذکر احداھما الاخری) اللہ تعالیٰ نے صرف اسی پر اقتصار نہیں کیا کہ تحریر لکھ لی جائے اور حرفوں میں اسے محفوظ کر لیا جائے بلکہ گواہی کا بھی ذکر کیا ہے۔

اسی طرح یہ قول باری ہے (ذلکم اقسط عند اللہ واقوم للشہادۃ وادنیٰ الا ترتابوا، یہ بات اللہ کے نزدیک زیادہ مبنی بر انصاف ہے اور گواہی کے لیے زیادہ پائیدار ہے اور اس میں زیادہ امکان ہے کہ تم شک میں مبتلا نہ ہو جاؤ۔ یہ قول باری اس پر دلالت کرتا ہے کہ تحریر کا صرف اس لیے حکم دیا گیا ہے کہ اس کے ذریعے گواہی کی کیفیت کی یادداشت رکھی جائے اور یہ کہ گواہی اسی وقت دی جائے جب اس کی پوری یادداشت ہو اور پختہ طریقے سے ذہن نشین ہو۔

اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ اگر گواہ پہلے یہ کہہ بیٹھے کہ میرے پاس اس حق کے متعلق کوئی گواہی نہیں اور پھر کہے کہ میرے پاس اس کی گواہی موجود ہے تو اس کی یہ گواہی قبول کر لی جائے گی۔ اس لیے کہ قول باری ہے (ان تضل احداھما فتذکر احداھما الاخری) اللہ تعالیٰ نے ایسی گواہی کو جائز قرار دیا ہے جسے گواہ بھول جانے کے بعد یاد کر لے۔

ابن رستم نے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص کی ایسے معاملے میں گواہی طلب کی گئی جو اسے معلوم تھا۔ اس نے کہہ دیا کہ میرے پاس کوئی گواہی نہیں ہے۔ پھر اس نے قاضی کی عدالت میں جا کر اس معاملے کے متعلق گواہی دے دی تو امام صاحب نے فرمایا کہ اس کی یہ گواہی قبول کر

لی جائے گی بشرطیکہ وہ عادل ہو۔ اس لیے کہ اس نے پہلے انکار کر کے اور پھر گواہی دے کر گویا یہ کہا کہ میں اس گواہی کو بھول گیا ہوں پھر مجھے یہ یاد آگئی۔

دوسری وجہ یہ کہ اس مقدمے میں متنازعہ فیہ حق کا تعلق گواہ سے نہیں ہے اس لیے اس کے خلاف اس کا قول درست ہوگا اور چونکہ حق کا تعلق کسی دوسرے شخص سے ہے اس لیے اس حق کے متعلق اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات اس بات کی طرح نہیں کہ مثلاً مدعی یہ کہے کہ مدعیٰ علیہ کے پاس میرا کوئی حق نہیں ہے پھر اس حق کا دعویٰ کر دے تو ایسی صورت میں اس حق کے لیے اس کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اس نے حق نہ ہونے کا اقرار کر کے گویا مدعیٰ علیہ کو بری الذمہ قرار دیا تھا اور اپنی ذات پر اقرار کیا تھا اس لیے اپنی ذات پر اس کا اقرار درست ہوگا اور اس کے بعد اپنی ذات کے لیے اس حق کے سلسلے میں اس کا دعویٰ قابلِ قبول نہیں ہوگا۔ اس لیئے کہ اس نے اقرار کر کے اپنے دعوے کو باطل کر دیا تھا۔

رہ گئی گواہی تو دراصل یہ ایک غیر کا حق ہے اس لیے گواہ کا یہ قول کہ میرے پاس کوئی گواہی نہیں ہے اسے باطل نہیں کرے گا۔ قولِ باری (اَنۡ تَضِلَّ اِحۡدٰىهُمَا فَتُذَكِّرَ اِحۡدٰىهُمَا الۡاُخۡرٰى) ہمارے اس قول کی صحت پر دلالت کرتا ہے۔

تحریر شدہ چیز کی گواہی

لکھی ہوئی تحریر کو دیکھ کر گواہی دینے کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کا قول ہے کہ صرف تحریر کی بنا پر گواہی نہیں دے سکتا۔ جب تک یہ گواہی اسے یاد نہ آجائے۔ احناف کا یہی مشہور قول ہے۔ ابن رستم کا کہنا ہے کہ میں نے امام محمد سے پوچھا کہ ایک شخص کسی واقعہ کا گواہ بن جاتا ہے اور پھر اس واقعہ کو اپنی تحریر میں محفوظ کر لیتا ہے پھر اس پر مہر ثبت کرتا ہے یا نہیں کرتا لیکن وہ اپنی لکھائی پہچانتا ہے تو آیا اس کی یہ گواہی قابلِ قبول ہوگی؟

امام محمد نے جواب دیا کہ اگر وہ اپنی لکھائی پہچانتا ہو تو اس کے لیے اس کی بنا پر گواہی دینے کی گنجائش ہے خواہ اس نے اس پر مہر ثبت کی ہو یا نہ کی ہو۔ ابن رستم کہتے ہیں کہ اگر وہ ان پڑھ ہو اور کوئی دوسرا شخص اسے یہ واقعہ لکھ کر دے دے تو امام محمد نے فرمایا کہ جب وہ اس واقعہ کو یاد نہ کرے اور اسے یاد نہ رکھے اس وقت تک وہ گواہی نہیں دے سکتا۔

امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ قاضی اپنے رجسٹر میں لکھی ہوئی تحریر کی بنا پر کسی مقدمے کا فیصلہ نہ کرے جب تک اسے اس کے متعلق یاد نہ آجائے۔ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ اگر رجسٹر اس کی اپنی الماری میں ہو اور اس پر اس کی مہر لگی ہوئی ہو تو اس میں درج شدہ تحریر کی بنا پر وہ فیصلہ دے سکتا ہے۔ اس لیے کہ اگر وہ فیصلہ نہیں کرے گا تو اس سے لوگ پریشان ہوں گے۔

یہی امام محمد کا قول ہے۔ ان تینوں ائمہ کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر رجسٹر اس کے اپنے قبضے میں نہ ہو تو وہ اس میں درج شدہ کسی تحریر پر اپنے دستخط نہیں کرے گا۔ اسی طرح دوسرے قاضیوں کی تحریر پر بھی دستخط نہیں کرے گا الاّ یہ کہ اس سے پہلے حاکم کے حکم کے متعلق گواہوں کی گواہی مل جائے اور اس طرح اس تحریر کی تصدیق ہو جائے۔

رجسٹر میں مندرج تحریر کے سلسلے میں قاضی ابن ابی لیلیٰ کا قول امام ابو یوسف کے قول کے مطابق ہے۔ امام ابو یوسف نے بھی ابن ابی لیلیٰ سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص قاضی کی عدالت میں اپنے مخالف کے حق میں اقرار کرلے لیکن اسے اپنے رجسٹر میں درج نہ کرے اور نہ ہی اقرار کرنے والے کے خلاف ڈگری دے پھر دوسرا فریق یعنی جس کے حق میں پہلے فریق نے اقرار کیا تھا قاضی سے یہ مطالبہ کرے کہ وہ اس مقدمے کا فیصلہ اس کے حق میں کر دے تو ابن ابی لیلیٰ کے قول کے مطابق قاضی اس کے حق میں اقرار کرنے والے کے خلاف فیصلہ نہیں دے گا۔

امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے قول کے مطابق اگر قاضی کو سارا واقعہ یاد آجائے تو وہ اس کے حق میں یعنی اقرار کرنے والے کے خلاف فیصلہ دے سکتا ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ جو شخص اپنی تحریر پہچانتا ہو لیکن اسے واقعہ یاد نہ ہو تو وہ تحریر کی بنا پر گواہی نہیں دے گا البتہ تحریر سے جو بات اس کے علم میں آئی ہو اسے حاکم تک پہنچا دے گا۔ حاکم کے لیے ضروری نہیں ہوگا کہ وہ اسے جائز بھی قرار دے۔

اگر وہ شخص جس پر حق آتا ہو یعنی مقروض یا مدعیٰ علیہ وغیرہ اپنے خلاف دی جانے والی گواہی کو اپنے ہاتھوں سے لکھ لے اور اگر اتفاق سے گواہ مر جائیں اور یہ شخص انکار کر بیٹھے پھر دو شخص اس بات کی گواہی دیں کہ اس نے یہ تحریر اپنے ہاتھوں سے لکھی ہے تو اس صورت میں قاضی اس کے خلاف فیصلہ دے گا یعنی مال فریق مخالف کو دلا دے گا نیز رب المال یعنی حقیقت میں جس کا مال ہے اس سے حلف بھی نہیں لے گا۔

اشہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ جو شخص اپنا خط پہچان لے لیکن اسے گواہی کی یاد

نہ آئے تو وہ یہ گواہی سلطان یعنی حاکم وقت تک پہنچا دے گا اور اسے اس سے آگاہ کر دے گا تاکہ حاکم وقت اپنی صوابدید کے مطابق اس کے متعلق کوئی قدم اٹھا سکے۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر کسی کو یہ یاد آجائے کہ وہ فلاں سود دے یا ادھار لین دین کا عینی گواہ ہے لیکن اسے رقم یعنی درہموں کی تعداد یاد نہ آئے تو وہ یہ گواہی نہ دے۔ اگر اس نے یہ گواہی اپنے پاس لکھ رکھی ہو لیکن اسے یہ یاد نہ آرہی ہو لیکن وہ اپنی تحریر پہچانتا ہو تو اس صورت میں جب اسے یہ یاد آجائے کہ اس نے واقعہ دیکھا تھا اور اس نے اسے اپنے ہاتھوں سے لکھ بھی لیا تھا تو امام مالک کہتے ہیں کہ میں سمجھتا ہوں کہ اسے تحریر کی بنا پر گواہی دے دینی چاہیئے۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ جب وہ اپنے ہاتھوں کی تحریر پہچان لے اور اس کی شہرت یہ ہو کہ وہ ہمیشہ حق کی گواہی دیتا ہے تو پھر وہ اس تحریر کی بنا پر گواہی دے دے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جب قاضی کو اقرار کنندہ کا اقرار یاد آجائے تو وہ اسی اقرار کی بنا پر اس کے خلاف فیصلہ کر دے خواہ اس نے اپنے رجسٹر میں درج کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

اس لیئے کہ رجسٹر یادداشت کے لیے ہی ہوتا ہے۔ امام شافعی نے مزنی کے نام اپنے خط میں لکھا ہے کہ جب تک گواہ کو واقعہ یاد نہ آجائے اس وقت تک وہ گواہی نہ دے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے پچھلی سطور میں قول باری (اَنۡ تَضِلَّ اِحۡدٰٮهُمَا فَتُذَكِّرَ اِحۡدٰٮهُمَا الۡاُخۡرٰى) نیز تحریر کے ذکر کے بعد قول باری (ذٰلِكُمۡ اَقۡسَطُ عِنۡدَ اللّٰهِ وَاَقۡوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَاَدۡنٰۤى اَلَّا تَرۡتَابُوۡۤا) کی اس چیز پر دلالت کا ذکر کیا تھا کہ گواہی دینے کے جواز کی ایک شرط یہ ہے کہ گواہ کو یہ گواہی یاد بھی ہو اور صرف تحریر پر انحصار کرنا جائز نہیں اس لیے کہ تحریر اور دستاویز کا حکم اس لیے دیا گیا ہے کہ ان کے ذریعے گواہی یاد آجائے یا یاد رہے۔

اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (اِلَّا مَنۡ شَهِدَ بِالۡحَـقِّ وَهُمۡ يَعۡلَمُوۡنَ، سوائے ان لوگوں کے جو حق کی گواہی دیں اور انہیں اس کا علم بھی ہو) اگر کسی کو اپنی گواہی یاد نہ ہو تو وہ اس کا علم رکھنے والا کہلا نہیں سکتا۔ اسی طرح قول باری (وَلَا تَقۡفُ مَا لَـيۡسَ لَكَ بِهٖ عِلۡمٌ، اور جس چیز کا تمہیں علم نہ ہو اس کے پیچھے نہ پڑو) بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ نیز اس پر حضرت ابن عباسؓ کی وہ روایت دلالت کرتی ہے جو آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے۔

آپ نے فرمایا (اذا رأیت مثل الشمس فاشھد والا فدع، اگر تو نے اس واقعے کو اس طرح دیکھا ہے جس طرح تو سورج کو دیکھ رہا ہے تو اس کی گواہی دے ورنہ چھوڑ دے)۔

اس روایت کی سند کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ جہاں تک لکھائی کا تعلق ہے تو اس میں جعلسازی کی جا سکتی ہے اور کبھی خود گواہ پر یہ معاملہ مشتبہ ہو سکتا ہے اور وہ یہ گمان کر سکتا ہے کہ یہ اس کی اپنی تحریر ہے حالانکہ وہ اس کی اپنی تحریر نہیں ہوتی۔

چونکہ گواہی کا مفہوم یہ ہے کہ کسی واقعہ یا چیز کا بچشم خود مشاہدہ کیا جائے اور اس کے متعلق تحقیقی علم حاصل کیا جائے اس لیے جسے گواہی یاد ہی نہ ہو اس کے اندر مذکورہ بالا مفہوم کے خلاف کیفیت پائی جائے گی۔ اس بنا پر اس کے لیے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ اس واقعہ کی گواہی دے۔ گواہی کے معاملے کو تو اس طرح مؤکد کیا گیا ہے کہ صریح الفاظ کے سوا وہ قابل قبول نہیں ہوتی بلکہ صریح الفاظ کا مفہوم ادا کرنے والے الفاظ بھی قابل قبول نہیں تو پھر تحریر کی بنا پر اس کی کہاں گنجائش ہو سکتی ہے جبکہ تحریر میں جعلسازی اور تبدیلی کی پوری گنجائش ہوتی ہے۔

ابو معاویہ نخعی نے شعبی سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص اپنی تحریر اور اپنی لگائی ہوئی مہر پہچان لیتا ہے لیکن اسے گواہی یاد نہیں آتی تو وہ یہ گواہی نہیں دے گا جب تک کہ اسے یاد نہ آجائے قول باری (اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰھُمَا) کا معنی یہ ہے کہ وہ اسے بھول جائے اس لیے کہ ضلال کا مفہوم کسی چیز سے دور ہو جانا ہے۔

چونکہ بھول جانے والا بھولی ہوئی چیز سے دور چلا جاتا ہے تو اس کے متعلق یہ کہنا جائز ہے کہ وہ ضَلَّ عنہ، یعنی وہ اس بات سے دور چلا گیا یعنی اسے بھول گیا۔ محاورہ میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ " ضَلَّت عنہ الشھادۃ " یا " ضَلَّ عنھا " (گواہی اس سے دور ہو گئی یا وہ گواہی سے دور ہو گیا۔ یعنی بھول گیا) دونوں فقروں کا مفہوم یکساں ہے۔ واللہ اعلم!

شاہد اور یمین

اگر کسی مقدمہ میں گواہ صرف ایک ہو اور اس کے ساتھ طالب یعنی مدعی کی قسم ہو تو اس مقدمے کے حکم اور فیصلے کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد زفر اور ابن شبرمہ کا قول ہے کہ دو گواہوں کے بغیر کوئی فیصلہ نہیں سنایا جائے گا اور ایک گواہ اور قسم ایک مقدمے میں کسی طرح قابلِ قبول نہیں۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ صرف مالی مقدمات میں ایک گواہ اور قسم کی بنا پر فیصلہ کر دیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قولِ باری (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ، اپنے مردوں میں سے دو گواہوں کی گواہی قائم کرو اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بناؤ۔ ان گواہوں میں سے جو تمہارے نزدیک پسندیدہ ہوں)۔

یہ قولِ باری ایک گواہ اور قسم کے قول کے بطلان پر دلالت کرتا ہے۔ وہ اس طرح کہ قولِ باری (وَاسْتَشْهِدُوا) ادھار لین دین کے عقود پر گواہیاں قائم کرنے کے معنی کو متضمن ہے۔ اللہ تعالیٰ نے خطاب کی ابتداء ان عقود کے ذکر سے کی تھی۔ یہ قولِ باری حاکم کے سامنے گواہی دینے اور حاکم پر اس گواہی کو اختیار کرنے کے لزوم کو بھی متضمن ہے۔ اس لیے کہ لفظ میں دونوں حالتوں کا احتمال ہے۔

نیز اس لیے کہ عقد پر گواہی قائم کرنے سے غرض یہ ہے کہ طرفین کے درمیان اس عقد کے انکار کی صورت پیدا ہونے پر اس کا اثبات کیا جائے۔ اس لیے یہ قولِ باری اس معنی کو متضمن ہے کہ حاکم کے سامنے عقد پر دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی پیش کی جائے اور حاکم پر اس گواہی کو بنیاد بنا کر فیصلہ سنانا لازم کر دیا جائے۔

جب بات اس طرح ہے تو پھر ظاہر لفظ ایجاب کا مقتضی ہے اس لیئے کہ یہ امر کا صیغہ ہے اور اللہ کے اوامر وجوب پر محمول ہوتے ہیں اس طرح گویا اللہ تعالیٰ نے گواہوں کی مذکورہ تعداد کی بنیاد پر حاکم پر فیصلہ سنا دینا لازم کر دیا جس طرح کہ یہ قول باری ہے (فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً، انہیں اسی کوڑے لگاؤ) یا (فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ، ان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ)۔

ان دونوں مثالوں میں مذکورہ عدد سے کم پر انحصار کرنا بھی جائز نہیں ہے اسی طرح گواہی کے مسئلے میں گواہوں کی مذکورہ تعداد سے کم پر اقتصار کرنا بھی جائز نہیں۔ مقررہ تعداد سے کم کی گواہی کو جائز قرار دینا دراصل کتاب اللہ کی مخالفت کرنا ہے جس طرح کہ کوئی شخص حدِ قذف میں ستر کوڑوں یا حدِ زنا میں اسی کوڑوں کے جواز کا قائل ہو جائے۔ ایسا شخص آیت کی خلاف ورزی کا مرتکب قرار دیا جائے گا۔

نیز گواہی سے متعلقہ آیت گواہوں کی دو باتوں کو متضمن ہے ایک تعداد اور دوسری صفت جس سے مراد یہ ہے کہ گواہ آزاد اور پسندیدہ ہوں۔ اس لیے کہ قول باری ہے (مِنْ رِجَالِكُمْ) اور (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) اب جبکہ گواہوں کی اس صفت کو ساقط کر دینا جائز نہیں جو گواہی کے لیے بطور شرط مذکور ہوئی ہے اور اس صفت سے کم پر انحصار کی گنجائش نہیں ہے تو تعداد کا اسقاط بھی جائز نہیں۔

اس لیئے کہ آیت اس امر کی مقتضی ہے کہ گواہی کی بنا پر حکم کے نفاذ کے لیئے دونوں باتوں تعداد نیز عدالت اور پسندیدگی کا پوری طرح پایا جانا ضروری ہے۔ اس لیے ان دونوں میں سے کسی ایک کو ساقط کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اگر دیکھا جائے تو عدالت اور پسندیدگی کے مقابلے میں تعداد کے اعتبار کی ضرورت اولیٰ اور بڑھ کر ہے اس لیے کہ تعداد یقینی طور پر معلوم ہے جبکہ عدالت کا اثبات ظاہری حالت کے ذریعے ہوتا ہے حقیقت اور یقین کے لحاظ سے نہیں۔

نیز اللہ تعالیٰ نے جب عورتوں کی گواہی میں احتیاط کی خاطر دو عورتوں کی گواہی واجب کر دی اور فرمایا (أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ) پھر فرمایا (ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا) تو اس کے ذریعے تہمت شک وشبہ اور نسیان کے اسباب کی نفی کر دی۔

اس پورے حکم کے مضمون میں وہ بات موجود ہے جو طالب یعنی مدعی کی قسم کو قبول کر لینے

اور ایک گواہ کی بنا پر اس کے حق میں فیصلہ کرنے کی نفی کرتی ہے۔ اس لیے کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے احتیاط و تیقن اور شک و شبہ کی نفی کا جو حکم دیا تھا اس کے خلاف چلتے ہوئے فیصلہ کر دیا گیا۔ بلکہ مدعی کی قسم قبول کر کے زبردست شک و شبہ اور تہمت کا سامان مہیا کر دیا گیا اور یہ چیز سراسر آیت کے مقتضیٰ کے خلاف ہے۔

ایک گواہ اور قسم کے بطلان پر یہ قول باری (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) بھی دلالت کرتا ہے۔ ہمیں یہ معلوم ہے کہ صرف ایک گواہ ناقابل قبول ہے اور نہ ہی آیت میں یہ مراد ہے۔ رہ گئی طالب یعنی مدعی کی قسم تو اس پر نہ تو شاہد کے اسم کا اطلاق جائز ہے اور نہ ہی اپنی ذات کے لیے اس کے کیے ہوئے دعوے کے سلسلے میں اس پر پسندیدگی کا اطلاق درست ہے۔ ان وجوہ کی بنا پر ایک گواہ اور قسم کی بات آیت کے سراسر مخالف ہے اور گواہی کے معاملہ میں اللہ تعالیٰ کی بیان کردہ احتیاط اور توثیق کا خاتمہ کر دینے والی ہے۔ نہ صرف یہ بلکہ اس سے ان معانی اور فوائد کی بھی نفی ہو جاتی جو آیت میں مقصود ہیں۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (البینة علی المدعی والیمین علی المدعیٰ علیه، ثبوت یا گواہ پیش کرنے کی ذمہ داری مدعی پر ہے اور قسم اٹھانے کی ذمہ داری مدعیٰ علیہ پر ہے) آپ نے اپنے اس ارشاد کے ذریعے یمین یعنی قسم اور بینہ یعنی گواہ کے درمیان فرق کر دیا۔ اس لیے قسم کو بینہ یعنی گواہ کا نام دینا جائز نہیں اس لیے کہ اگر یہ جائز ہوتا تو آپ کے ارشاد کا مطلب یہ ہوتا کہ "بینہ یعنی گواہی پیش کرنے کی ذمہ داری مدعی پر ہے اور گواہی پیش کرنے کی ذمہ داری مدعیٰ علیہ پر ہے۔"

آپ کے ارشاد میں البینة کا لفظ اسم جنس ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو البینة کا مدلول بن سکتی ہے وہ اس لفظ کے تحت آ گئی یعنی البینة کے تحت آنے والی ہر گواہی اور ہر ثبوت پیش کرنے کی ذمہ داری مدعی پر ہے۔ اس صورت کے تحت اس پر قسم اٹھانے کی ذمہ داری ڈالنا جائز نہیں ہوگا۔

نیز البینة ایک مجمل لفظ ہے جس کا اطلاق مختلف معانی اور صورتوں پر ہوتا ہے لیکن سب کا اس پر اتفاق ہے کہ حدیث میں اس سے دو مرد گواہ یا ایک مرد گواہ اور دو مؤنث گواہ مراد ہیں اور البینة کے اسم کا اطلاق ان پر ہی ہوتا ہے تو گویا حدیث کا مفہوم دوسرے الفاظ میں یہ ہو گیا کہ دو مرد گواہ یا ایک مرد گواہ اور دو مؤنث گواہ پیش کرنا مدعی کا کام ہے۔ اس لیے ان سے کم پر اقتصار

ناجائز ہوگا۔

یہ حدیث اگرچہ خبر واحد کے طور پر مروی ہے لیکن امت نے اسے قبولیت کا درجہ دے کر اس پر عمل بھی کیا ہے۔ اس بنا پر اس حدیث کا درجہ خبر متواترہ جیسا ہوگیا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (لو اعطی الناس بدعواھم لادعی قوم دماء قوم واموالھم، اگر لوگوں کو صرف ان کے دعوؤں کی بنا پر حق دے دیا جاتا تو پھر ایک قوم دوسری قوم کے خون بہا کی تمام رقموں اور ان کے اموال کی دعویدار بن جاتی)۔

اس روایت میں دو طرح سے ایک گواہ اور قسم کے قول کے بطلان پر دلالت موجود ہے ایک تو یہ کہ اس کی قسم اس کا دعویٰ بن جاتی اس لیے کہ قسم اٹھانے والا اور مدعی کا دعویٰ پیش کرنے والا شخص واحد ہے۔ اس لیے اگر قسم اٹھا لینے پر وہ حق حاصل کرنے والا قرار دیا جا سکتا تو وہ مجرّد دعویٰ کے ذریعے بھی یہ حق حاصل کر سکتا تھا حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرما دیا۔

دوسری یہ کہ جب اس کا قول اس کا دعویٰ ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف دعویٰ کی بنا پر کسی چیز کے حقدار بننے سے لوگوں کو روک دیا ہے تو پھر مدعی اپنی قسم کے ذریعے بھی کسی حق کا مستحق نہیں بن سکتا اس لیے کہ اس کی قسم بھی اس کا قول ہے۔ اس پر علقمہ بن وائلؓ بن حجر کی روایت کردہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جو انہوں نے اپنے والد حضرت وائلؓ بن حجر سے حضرموت کے ایک شخص کے متعلق روایت کی ہے جس کا کندہ کے ایک شخص کے ساتھ ایک قطعہ اراضی پر تنازعہ ہوگیا تھا اور جس کے متعلق اس نے یہ فیصلہ کیا تھا کہ زمین اس کے قبضے میں ہے لیکن کندی نے اس کا یہ فیصلہ تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا۔

اس پر آپ نے حضرمی سے یہ فرمایا تھا کہ (شاھداک او یمینہ لیس لک الا ذلک، یا تو تم دو گواہ پیش کرو یا وہ قسم اٹھائے اس کے سوا تمہارے لئے اور کچھ نہیں ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو گواہوں کے بغیر کسی چیز کے استحقاق کی نفی کر دی اور یہ بتا دیا کہ اس کے بغیر اس کے لیے کچھ نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا حدیث کی وجہ سے اس چیز کی نفی نہیں ہوئی کہ اگر مدعی علیہ اقرار کر لے تو اس کے اقرار کی بنا پر مدعی حق حاصل کر سکے گا اسی طرح ایک گواہ اور قسم کی بنا پر مدعی کے استحقاق کی نفی نہیں ہونی چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ درج بالا حدیث میں مدعی علیہ

مدعی کے دعویٰ کو تسلیم کرنے سے انکار کر رہا تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ واضح کر دیا کہ وہ کون سی چیز ہے جو مدعیٰ علیہ کے انکار پر مدعی کے دعوے کی صحت کو واجب کر دیتی ہے۔ رہ گئی مدعیٰ علیہ کے اقرار کی صورت تو حدیث میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے یہ تو دلالت پر موقوف ہے۔ نیز ظاہر حدیث اس بات کا مقتضی ہے کہ مدعی صرف اسی چیز کا مستحق ہو گا جس کا ذکر حدیث میں آیا ہے جبکہ اقرار کی بنا پر استحقاق کا وجوب ثابت ہو جاتا ہے جس پر سب کا اجماع ہے۔ اس لیے ہم نے اس کے مطابق حکم لگا دیا۔ لیکن ایک گواہ اور قسم کا مسئلہ مختلف فیہ ہے چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد (شاھداك او یمینہ لیس لك الا ذلك) نے اس کے بطلان کا فیصلہ کر دیا۔

ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ کر دینے کے قائلین نے ایسی روایات سے استدلال کیا ہے جو اپنے مفہوم کے لحاظ سے مبہم ہیں جن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ اب میں ان روایات اور ان کے متعلق جائزے کا ذکر کرتا ہوں۔

ایک روایت تو وہ ہے جو ہمیں عبدالرحمان ابن سیما نے بیان کی، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں ابوسعید نے، انہیں سلیمان نے، انہیں ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن نے سہیل بن ابی صالح سے انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ کے ساتھ قسم اٹھانے پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا۔

عثمان بن الحکم نے زہیر بن محمد سے، انہوں نے سہیل بن ابی صالح سے انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت زید بن ثابتؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔

ایک اور روایت ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں عثمان بن ابی شیبہ اور حسن بن علی نے کہ زید بن حباب نے انہیں بیان کیا کہ انہیں سیف یعنی ابن سلیمان مکی نے قیس بن سعد سے، انہوں نے عمرو بن دینار سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا۔

ہمیں محمد بن بکر نے انہیں ابوداؤد نے، انہیں محمد بن یحییٰ اور سلمہ بن شبیب نے، انہیں عبدالرزاق نے، انہیں محمد بن مسلم نے عمرو بن دینار سے اپنے اسناد کے ذریعے اسی قسم کی روایت کی۔

ہمیں عبدالرحمان بن سیما نے، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں

عبداللہ بن الحرث نے، انہیں سیف بن سلیمان نے قیس بن سعد سے، انہوں نے عمرو بن دینار سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گواہ کے ساتھ قسم پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا۔ عمرو بن دینار کہتے ہیں کہ گواہ کے ساتھ قسم اٹھانے پر فیصلے کا تعلق صرف مالی مقدمات سے تھا۔

ہمیں عبدالرحمان بن سیما نے روایت بیان کی، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں خلد بن ابی کریمہ نے ابوجعفر سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حقوق میں سے تعلق رکھنے والے مقدمات ایک شخص کی گواہی کے ساتھ مدعی کی قسم کو جائز قرار دیا۔ امام مالک اور سفیان نے جعفر بن محمد سے، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے ایک شخص کی گواہی کے ساتھ قسم پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا۔

ان روایات پر ابوبکر جصاص تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان روایات کو قبول کرنے اور ان کی بنا پر ایک گواہ اور قسم کے ذریعے مقدمے کا فیصلہ کر دینے کی ضرورت کا حکم لگانے سے کئی باتیں مانع ہیں۔

اوّل ان روایات کے طرق یعنی اسناد میں فساد اور خرابی۔ دوم۔ ان روایات کا ان لوگوں کی جانب سے انکار جن سے یہ مروی ہیں۔ سوم۔ نص قرآن کے ذریعے ان روایات کی تردید۔ چہارم اگر یہ روایات طعن اور فساد سے بچ بھی جائیں پھر بھی یہ ہمارے مخالف کے قول پر دلالت نہ کریں۔ پنجم ان میں کتاب اللہ کی موافقت کے احتمال کی موجود گی۔ اب ہم ان وجوہ پر تفصیلی روشنی ڈالیں گے۔

نقل کے اعتبار سے ان روایات کے فساد کے سلسلے میں یہ کہا جاتا ہے کہ سیف بن سلیمان کی روایت کردہ حدیث سیف کے ضعف کی بنا پر ثابت نہیں ہے۔ دوسری بات اس میں یہ ہے کہ عمرو بن دینار کا حضرت ابن عباسؓ سے سماع ثابت نہیں ہے۔ اس لیئے ہمارے مخالف کے لیے اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہوگا۔

ہمیں عبدالرحمٰن بن سیما نے روایت بیان کی، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں ابوسلمہ خزاعی نے، انہیں سلیمان بن بلال نے ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن سے، انہوں نے اسماعیل بن عمرو بن قیس بن سعد بن عبادہ سے، انہوں نے اپنے والد سے کہ انہوں نے سعد بن عبادہؓ کی تحریر میں یہ لکھا ہوا پایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم کی بنا پر مقدمے

کا فیصلہ کر دیا تھا۔ اگر ان لوگوں کے نزدیک حضرت ابن عباسؓ سے عمرو بن دینار کی روایت درست ہوتی تو وہ اس کا ذکر ضرور کرتے اور انہیں تحریر میں ثبت شدہ چیز کی حاجت نہ ہوتی۔

رہ گئی سہل کی روایت کردہ حدیث تو ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں احمد بن ابی بکر نے، انہیں الدراوردی نے۔ ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن سے، انہوں نے سہیل بن ابی صالح سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم کی بنا پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا۔

ابو داؤد کہتے ہیں کہ ربیع بن سلیمان بن مؤذن نے اس حدیث میں مجھ سے روایت بیان کرتے ہوئے یہ اضافہ کیا ہے کہ ہمیں شافعیؒ نے عبدالعزیز سے روایت بیان کی۔ میں نے سہیل سے اس کا ذکر کیا تو سہیل نے جواب دیا کہ مجھے ربیعہ نے خبر دی ہے اور وہ میرے نزدیک ثقہ ہیں کہ میں نے انہیں یہ حدیث سنائی تھی لیکن مجھے خود یہ بات یاد نہیں ہے۔ عبدالعزیز کہتے ہیں کہ سہیل کو کوئی دماغی عارضہ لاحق ہو گیا تھا جس کی بنا پر ان کی عقل ٹھکانے نہیں رہی تھی۔ اور اپنی روایت کردہ حدیث کے ایک حصے کو بھول گئے تھے۔ اس کے بعد سہیل کا طریق کار یہ ہو گیا تھا کہ وہ اپنی روایات اس طرح کرتے "عن ربیعۃ عنہ عن ابیہ" (یعنی سہیل نے یہ روایت ربیعہ سے بیان کی، ربیعہ نے سہیل سے اور سہیل نے اپنے والد سے) ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں زیاد بن یونس نے، انہیں سلیمان بن بلال نے ربیعہ سے ابو مصعب کے اسناد اور اس کی روایت کردہ حدیث کی ہم معنی حدیث کی صورت میں۔

سلیمان کہتے ہیں کہ میں سہیل سے ملا اور ان سے اس حدیث کے متعلق دریافت کیا وہ کہنے لگے کہ مجھے اس حدیث کا کوئی علم نہیں۔ میں نے ان سے کہا کہ ربیعہ نے مجھ سے یہ حدیث آپ کے واسطے سے روایت کی ہے، کہنے لگے کہ اگر ربیعہ نے میرے واسطے سے آپ کو یہ روایت بیان کی ہے تو آپ آگے اس کی روایت ربیعہ کے واسطے سے مجھ سے کریں۔ اس جیسی حدیث سے شریعت کے کسی مسئلے کا ثبوت نہیں مل سکتا جبکہ اسے اس شخص نے تسلیم کرنے اور پہچان لینے سے انکار کر دیا جس سے یہ حدیث روایت کی گئی۔

اگر ہماری بات پر اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ہو سکتا ہے کہ سہیل نے پہلے حدیث روایت کی ہو اور پھر اسے بھول گئے ہوں تو اس کے جواب میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انہیں شروع ہی سے اس حدیث کے متعلق وہم ہو گیا ہو اور انہوں نے شیخ سے اس کی سماع کیے بغیر اس کی آگے

روایت کردی ہو جبکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ اس حدیث کے معاملے میں ان کا آخری مؤقف انکار کا موقف تھا اور وہ اسے پہچاننے سے بھی انکاری تھے۔ اس بنا پر اس حدیث کے متعلق ان کا یہ قول اولیٰ ہے۔

رہ گئی جعفر بن محمد کی روایت کردہ حدیث تو وہ مرسل ہے، عبدالوہاب نے اسے متصل بنا دیا ہے اس کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس میں انہیں غلطی لگی ہے اور انہوں نے اس کی سند میں جابر کا ذکر کیا ہے حالانکہ یہ ابوجعفر محمد بن علی سے اور ان کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جن امور کا ہم نے درج بالا سطور میں ذکر کیا ہے وہ ان علل میں سے ایک ہیں جو ان روایات کو قبول کرنے اور ان کے ذریعے احکام کے اثبات سے مانع ہیں۔ ایک اور پہلو بھی ہے جس کی روایت ہمیں عبدالرحمٰن بن سیما نے کی، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں اسماعیل نے سوار بن عبداللہ سے جو کہتے ہیں کہ میں نے ربیعۃ الرائی سے پوچھا کہ آپ کے اس قول "کہ ایک گواہ کی گواہی اور حق کا دعویٰ کرنے والے کی قسم سے مقدمے کا فیصلہ کر دیا جائے" کی بنیاد کیا ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ میں نے سعد بن عبادہؓ کی تحریر میں ایسا ہی پایا ہے۔

اگر ربیعہ کے نزدیک سہیل کی روایت درست ہوتی تو وہ اس کا ضرور ذکر کرتے اور سعد کی تحریر پر اعتماد نہ کرتے۔ ہمیں عبدالرحمٰن بن سیما نے، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے انہیں عبدالرزاق نے، انہیں معمر نے زہری سے گواہ کے ساتھ قسم کے متعلق روایت بیان کی اور کہا کہ میں لوگوں سے یہ روایت کرتا تو ہوں مگر میرا نظریہ یہ نہیں بلکہ دو گواہوں کا ہے۔

ہمیں حماد بن خالد الخیاط نے بیان کیا کہ میں نے ابن ابی سے پوچھا کہ ایک گواہ کے ساتھ قسم کے متعلق زہری کیا کہتے تھے، انہوں نے جواب دیا کہ زہری اسے بدعت کہتے تھے اور سب سے پہلے جنہوں نے اسے جائز قرار دیا وہ حضرت معاویہؓ تھے، محمد بن الحسن نے ابن ابی ذئب سے نقل کیا ہے کہ میں نے زہری سے ایک گواہ کی گواہی اور مدعی کی قسم کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا کہ اس کے متعلق میں نہیں جانتا کہ یہ بدعت ہے اور سب سے پہلے جس نے اس کی بنا پر فیصلہ دیا تھا وہ حضرت معاویہؓ تھے۔

اب ظاہر ہے کہ زہری اپنے وقت میں اہل مدینہ کے سب سے بڑے عالم تھے۔ اگر یہ روایت ثابت ہوتی تو زہری سے یہ کس طرح مخفی رہ جاتی جبکہ یہ روایت احکام کے ایک بڑے اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے اور دوسری طرف زہری کو یہ تو معلوم تھا کہ حضرت معاویہؓ نے سب سے

پہلے اسی بنیاد کی بنا پر فیصلہ دیا تھا نیز یہ بدعت ہے۔

حضرت معاویہؓ کے متعلق یہ بھی روایت ہے کہ آپ نے مالی مقدمے میں صرف ایک عورت کی گواہی پر فیصلہ سنا دیا تھا اور طالب یعنی مدعی سے قسم لینے کی ضرورت بھی محسوس نہیں کی تھی۔ ہمیں عبدالرحمٰن بن سیما نے یہ روایت کی، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں عبدالرزاق، روح اور محمد بن بکر نے، انہیں ابن جریج نے، انہیں عبداللہ بن ابی ملیکہ نے، انہیں علقمہ بن ابی وقاص نے کہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ نے محمد بن عبداللہ بن زہیر اور ان کے بھائیوں کے حق میں یہ گواہی دی کہ ربیعہ بن ابی امیہ نے اپنے بھائی زہیر بن ابی امیہ کو جائیداد میں سے اپنا چوتھا حصہ دے دیا تھا۔

حضرت ام سلمہؓ کے سوا اس مقدمے میں اور کوئی گواہ نہیں تھا۔ حضرت معاویہؓ نے ان کی اس تنہا گواہی کو جائز قرار دیا اور فیصلے کے وقت علقمہ بھی موجود تھے۔ اگر ایک گواہ اور قسم کی بنا پر حضرت معاویہؓ کا فیصلہ درست ہے تو چاہیئے کہ صرف ایک گواہ کی گواہی کی بنیاد پر بھی ان کا فیصلہ درست مان لیا جائے جس میں طالب یعنی مدعی کی قسم کی بھی ضرورت نہ ہو۔ اس لیے ہم اپنے مخالفین سے کہیں گے کہ تم حضرت معاویہؓ کے مؤخر الذکر فیصلے کے مطابق فیصلے کرو اور کتاب وسنت کے حکم کو باطل قرار دے دو۔

ہمیں عبدالرحمٰن بن سیما نے روایت بیان کی، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں عبدالرزاق نے، انہیں ابن جریج نے، کہ عطاء بن ابی رباح کہا کرتے تھے کہ دین یعنی قرض اور غیر دین میں دو گواہوں کے بغیر کوئی گواہی جائز نہیں ہے۔ حتیٰ کہ جب عبدالملک بن مروان کا دور آیا تو انہوں نے ایک گواہ کے ساتھ مدعی کی قسم کو ملا کر مقدمات کے فیصلے کیئے۔

اہل یمن کے قاضی مطرف بن مازن نے ابن جریج سے اور انہوں نے عطاء بن ابی رباح سے روایت کی ہے کہ میں نے اس شہر یعنی مکہ مکرمہ کو اس حالت میں پایا تھا کہ یہاں حقوق کے متعلق دو گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر فیصلے کیئے جاتے تھے۔ یہاں تک کہ عبدالملک بن مروان نے ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر فیصلے کرنے شروع کر دیئے۔

لیث بن سعد نے زریق بن حکیم سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت عمر بن عبدالعزیز کو، جن کی طرف سے یہ عامل یعنی حاکم تھے، لکھا کہ آپ جب مدینہ منورہ میں عامل کے عہدے پر فائز تھے تو ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر مقدمات کے فیصلے کرتے تھے، اس کے جواب میں حضرت

عمر بن عبد العزیز نے انہیں لکھا کہ ہم اسی طرح فیصلے کرتے تھے لیکن ہم نے لوگوں کو اس کے برخلاف پایا۔ اس لیے دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے بغیر کسی مقدمے کا فیصلہ نہ کرنا۔

سلف سے تعلق رکھنے والے ان حضرات نے یہ بتا دیا کہ ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا حضرت معاویہؓ اور عبد الملک بن مروان کا طریقہ تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت نہیں تھی۔ اگر اس طریق کار کی روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوتی تو طبقہ تابعین سے تعلق رکھنے والے اہل علم حضرات کی نظروں سے پوشیدہ نہ رہتی۔ یہاں تک ہم نے ایک گواہ اور قسم سے تعلق رکھنے والی روایات کو قبول نہ کرنے کی دو وجہیں بیان کی ہیں

اوّل ان کی سند کا اضطراب اور اس کا فنی نقص۔ دوم سہیل کا اس روایت سے انکار جبکہ وہ اس روایت میں ستونوں کی حیثیت رکھتے ہیں، نیز ربیعہ کا یہ بتانا کہ اس کی اصل وہ ہے جو سعد کی تحریر میں ملی ہے پھر تابعین کے طبقے سے تعلق رکھنے والے علماء کا اس روایت کے متعلق انکار اور ان کی طرف سے یہ وضاحت کہ یہ بدعت ہے اور حضرت معاویہؓ اور عبد الملک بن مروان نے سب سے پہلے اس کی ابتدا کی۔

ان روایات کو قبول نہ کرنے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر یہ درست اسناد کے ذریعے منقول ہوتیں جس میں اخبار آحاد قابل قبول ہوتے ہیں اور ان کے راوی سلف کی جرح و تنقید سے بچتے رہتے اور ان روایات میں وارد طریق کار کو بدعت کا نام نہ دیا جاتا تو پھر بھی ان کے ذریعے نص قرآنی پر اعتراض نہیں ہو سکتا تھا اس لیے کہ اخبار آحاد کے ذریعے قرآن کے حکم کو منسوخ کرنا کسی طرح جائز نہیں۔

نسخ کی وجہ یہ بن جاتی ہے کہ متعلقہ آیت کو سننے والے اہل زبان میں سے کسی کو اس بارے میں کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ اس آیت میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں سے کم کی گواہی کی ممانعت ہے لیکن ان روایات پر عمل کرنے کی صورت میں آیت کے موجب کو ترک کرنا پڑے گا اور آیت میں مذکورہ تعداد سے کم پر انحصار کرنا ہوگا اس لیے کہ آیت میں مذکورہ تعداد کے تحت ایک گواہ اور قسم مراد لینا کسی صورت میں جائز نہیں۔

جس طرح کہ قول باری (فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً) اور قول باری (فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) کا مفہوم یہی ہے کہ دونوں آیتوں میں مذکور تعداد سے کم پر اقتصار کی ممانعت ہے اور ان کی تعداد کی تکمیل پر ہی یہ کوڑے حد کی شکل اختیار کریں گے۔ اس لیے اگر کوئی

شخص یہ کہے گا کہ حدِ قذف اسی کوڑوں اور حدِ زنا سو کوڑوں سے کم ہے تو وہ آیت کی خلاف ورزی کا مرتکب ہو گا۔

اسی طرح جو شخص صرف ایک مرد کی گواہی قبول کرے گا وہ قرآنی حکم یعنی دو گواہوں کے استشہاد کی مخالفت کر کے آیت کی خلاف ورزی کا مرتکب قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح ایک اور وجہ سے بھی یہی بات لازم آتی ہے۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (ذٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا) اور (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ) کے ذریعے دستاویز کی تحریر اور دو گواہوں کی گواہی کے قیام کا مقصد جو بیان فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ ان ذرائع سے حق والے کے حق کے متعلق پوری طرح احتیاط کی جائے اور اس کی توثیق ہو جائے۔

نیز دستاویزی ثبوت اور گواہوں کی موجودگی سے ایک طرف شک و شبہ دور ہو جائے اور دوسری طرف گواہوں سے ممکنہ تہمت کا ازالہ بھی ہو جائے۔ اس لیے فرمایا (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) اور اگر ایک گواہ اور قسم کا نظریہ تسلیم کر لیا جائے تو اس سے مذکورہ بالا تمام معانی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اور وہ بالکلیہ نظر انداز ہو جاتے ہیں۔

اس لیے ہمارے درج بالا بیان سے یہ ثابت ہو گیا کہ اس نظریے کو تسلیم کرنا خلافِ آیت ہے یہ وہ دو وجوہ ہیں جن کی بنا پر شاہد اور یمین کے نظریے کو تسلیم کرنے پر آیت کی مخالفت لازم آتی ہے۔ نیز قرآن کے بیان کردہ حکم یعنی دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی پر مسلسل عمل ہو رہا ہے اور یہ حکم ثابت ہے منسوخ نہیں ہوا۔

جبکہ ایک گواہ اور قسم کو ثابت کرنے والی روایات کے متعلق اختلاف ہے جس پر ہم پہلے روشنی ڈال آئے ہیں تو ضروری ہو گیا کہ مؤخر الذکر حکم قرآنی حکم کی وجہ سے منسوخ ہو جائے اس لیے اگر یہ حکم ثابت اور غیر منسوخ ہوتا تو اس پر عمل کرنے کے لحاظ سے امت کا اسی طرح اتفاق ہوتا جس طرح قرآنی حکم پر عمل کرنے میں ہے۔

شاہد و یمین کو ثابت کرنے والی روایات کو قبول نہ کرنے کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ اگر یہ روایات قرآنی حکم کے معارضہ سے محفوظ رہتیں اور ان کے طرق بھی فنی لحاظ سے درست ہوتے تو پھر بھی ایک گواہ اور طالب یعنی مدعی کی قسم کی بنا پر استحقاق ثابت کرنے کے لیے ان سے استدلال کرنا درست نہ ہوتا۔ وہ اس طرح کہ ان روایات میں زیادہ سے زیادہ جو بات ہے وہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

نے ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا۔ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک فیصلے کی حکایت ہے اور ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر فیصلہ لازمی کرنے کے متعلق اس میں لفظی عموم موجود نہیں ہے کہ پھر دوسرے مقدمات میں بھی اس سے استدلال کیا جا سکے۔ پھر روایت میں ہمارے سامنے اس گواہی کی کیفیت نہیں بیان کی گئی۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گواہ کے ساتھ قسم کی بنا پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا۔

اب اس میں یہ احتمال ہے کہ ایک گواہ کی موجودگی مدعیٰ علیہ سے حلف لینے میں مانع نہیں ہے یعنی اگر ایک گواہ کی گواہی کے ساتھ اس سے حلف اٹھوایا جائے تو اس میں کوئی رکاوٹ نہیں اس لیے اس روایت سے جو بات معلوم ہوئی وہ یہی کہ ایک گواہ کی گواہی مدعیٰ علیہ سے حلف اٹھوانے میں مانع نہیں ہے اور ایک گواہ کا وجود اور عدم دونوں برابر ہیں۔

کوئی شخص یہ گمان کر سکتا تھا کہ اگر مدعی کے پاس سرے سے کوئی گواہ نہیں ہوگا تو قسم صرف مدعیٰ علیہ پر ہی واجب ہوگی، راوی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فیصلے کو نقل کر کے گمان کرنے والے کے گمان کو باطل کر دیا۔ یہ بات بھی ہے کہ لفظ شاھد کبھی اسم جنس بھی ہوتا ہے۔ اس لیے یہ جائز ہے کہ راوی کی اس روایت سے مراد یہ ہو کہ آپ نے ایک صورت میں قسم کی بناء پر فیصلہ کر دیا اس لیے ایک گواہ کی بات اس سلسلے میں مفید مطلب نہیں ہوگی کہ ایک گواہ کی بنیاد پر کسی مقدمے کا فیصلہ کر دیا جائے۔

یہ صورت اس قول باری (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوۡۤا اَیۡدِیَہُمَا، چور مرد اور چور عورت ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو) کی طرح ہے۔ السارق چونکہ اسم جنس ہے تو اس سے ایک چور مراد نہیں ہے اس لیے یہ جائز ہے کہ آپ نے ایک گواہ کی گواہی پر جھگڑے کا فیصلہ کر دیا ہو۔ یہ گواہ حضرت خزیمہ بن الثابت تھے جن کی گواہی کو آپ نے دو مردوں کی گواہی کے مساوی قرار دیا۔ اور پھر اس کے ساتھ طالب یعنی مدعی سے حلف لیا کیونکہ مطلوب یعنی مدعیٰ علیہ نے برأت کا دعویٰ کیا تھا۔

پانچویں وجہ یہ ہے کہ ان روایات میں ہمارے مسلک کے ساتھ موافقت کا احتمال موجود ہے وہ اس طرح کہ شاہد و یمین کی بنا پر فیصلے کا تعلق ایک ایسے شخص کے مقدمے سے ہے جس نے ایک لونڈی خریدی تھی اور پھر اس لونڈی کے جسم کے ایسے حصے میں کسی نقص اور عیب کا دعویٰ کر دیا جس پر نظر ڈالنا عذر کے سوا جائز نہیں۔ اس صورت میں عیب کی موجودگی کے متعلق ایک گواہ کی گواہی قبول کر لی اور اس کے ساتھ خریدار سے یہ حلف لیا کہ "بخدا میں نے اس حصے کو چکنا چور

نہیں کیا ہے" تو گویا آپ نے ایک گواہ کی گواہی کے ساتھ طالب یعنی خریدار سے حلف لے کر لونڈی کو فروخت کنندہ کی طرف لوٹا دینے کا فیصلہ سنا دیا۔

اب جبکہ یمین و شاہد کی روایت میں ہماری بیان کردہ وجہ کا احتمال موجود ہے تو اس روایت کو اس پر ہی محمول کرنا واجب ہے۔ اور یہ کہ اس روایت کی وجہ سے نص قرآنی سے ثابت حکم ختم نہیں ہوگا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ (ما اتاکم عنی فاعرضوہ علی کتاب اللہ فما وافق کتاب اللہ فھو منی وما خالفہ فلیس منی، میری طرف سے جو بات تمہیں پہنچے اسے کتاب اللہ پر جانچو، جو بات کتاب اللہ کے موافق ہوگی وہ میری ہوگی اور جو کتاب اللہ کے خلاف ہوگی وہ میری نہیں ہوگی)۔

نیز شاہد و یمین کی بنا پر فیصلے کی جو روایت ہے اس میں یہ ذکر موجود نہیں کہ اس جھگڑے کا تعلق اموال سے تھا یا غیر اموال سے۔ دوسری طرف فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ غیر اموال والے مقدمات میں یمین و شاہد کے اصول پر فیصلہ کرنا باطل ہے اس لیے مالی مقدمات میں بھی ایسا ہی ہونا چاہیے۔

اگر یہ کہا جائے کہ عمرو بن دینار کا قول ہے کہ اس قسم کا فیصلہ اموال میں ہوتا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ عمرو بن دینار کا اپنا قول اور ان کا اپنا مسلک ہے۔ اس میں یہ نہیں کہا گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اموال میں یہ فیصلہ سنایا تھا جب یہ جائز ہوگیا کہ غیر اموال میں بھی ایسا نہ کیا جائے باوجودیکہ روایت میں مذکور فیصلہ مبہم تھا اس میں اموال یا غیر اموال کے ذکر کے سلسلے میں کوئی وضاحت نہیں ہے تو اس طرح اموال میں بھی ایسا فیصلہ نہ کیا جائے کیونکہ روایت میں مذکور فیصلے کی کیفیت بیان نہیں ہوئی۔ نیز اموال میں ایسا فیصلہ غیر اموال میں اس قسم کے فیصلے سے اولیٰ نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یمین و شاہد کی بنیاد پر ان مقدمات میں فیصلہ کیا جاتا ہے جن میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی قبول کرلی جاتی ہے یعنی مالی مقدمات۔ اس لیے مدعی کی قسم ایک گواہ کے قائم مقام ہوجائے گی اور دوسرے گواہ کے ساتھ مقدمے کا فیصلہ کردیا جائے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ دعویٰ بے دلیل ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ مدعی کی قسم دوسرے گواہ کے قائم مقام کس طرح بن جائے گی ایک عورت کے قائمقام کیوں نہیں بنے گی۔ پھر معترض سے یہ پوچھا جائے گا کہ اس صورت کے متعلق تمہارا کیا خیال ہے اگر مدعی عورت ہو تو کیا اس کی قسم ایک گواہ کے قائمقام ہوسکے گی۔

اگر معترض اثبات میں جواب دے تو اس سے کہا جائے گا کہ پھر تو قسم گواہی سے زیادہ

مؤکد ہو گئی اس لیئے کہ معترض حقوق سے تعلق رکھنے والے مقدمات میں ایک عورت کو قبول نہیں کرتا اور اس کی قسم کو قبول کر لیتا ہے اور اسے ایک مرد کی گواہی کے قائمقام کر دیتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں ایسے گواہوں کی گواہی قبول کرنے کا حکم دیا ہے جو پسندیدہ ہوں۔ اگر عورت گواہ ہو یا اس کی قسم ایک مرد کی گواہی کے قائم مقام بن جائے تو اس سے قرآن کی مخالفت لازم آئے گی اس لیے کہ کوئی شخص اپنی ذات کے حق میں کسی چیز کے دعوے میں پسندیدہ نہیں ہو سکتا۔

ان لوگوں کے قول کے تناقض پر ایک یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ ادھار لین دین کے عقود میں مسلمان پر کافر کی گواہی کے ناقابلِ قبول ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح فاسق کی گواہی بھی ناقابل قبول ہے۔ پھر اگر مدعی کافر یا فاسق ہو۔ اس کے ساتھ ایک گواہ کی گواہی ہو تو ہمارے مخالفین اس کافر یا فاسق سے حلف لیں گے اور وہ اپنے اس حلف کی بنا پر اپنا دعویٰ حاصل کرنے کا مستحق ہو جائے گا۔

جبکہ اگر یہی شخص کسی دوسرے کے حق میں اسی قسم کی گواہی دیتا اور پچاس قسمیں بھی کھا لیتا تو اس کی گواہی قبول نہ کی جاتی لیکن جب اپنی ذات کے لیئے کسی چیز کا دعویٰ کرتا اور حلف اٹھا لیتا تو اس چیز کا مستحق قرار دیا جاتا یا وجودیکہ وہ پسندیدہ بھی نہیں ہے اور نہ ہی اس کی گواہی قابل اعتماد ہے اور نہ ہی اس کی قسم۔ اس بات میں ہمارے مخالفین کے قول کا بطلان اور ان کے مسلک کا تضاد اور تناقض موجود ہے۔

قولِ باری ہے (وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا ۔ اور جب گواہوں کو گواہی دینے یا گواہ بننے کے لیے بلایا جائے تو وہ انکار نہ کریں) سعید بن جبیر، عطاء، مجاہد، شعبی اور طاؤس سے مروی ہے کہ جب انہیں اقامت شہادت یعنی گواہی دینے کے لیئے بلایا جائے۔ قتادہ اور ربیع بن انس سے مروی ہے کہ جب انہیں دستاویز میں گواہی ثبت کرنے کے لیے بلایا جائے۔ حضرت ابن عباسؓ اور حسن بصری کا قول ہے کہ آیت دونوں باتوں پر محمول ہے یعنی دستاویز میں گواہی ثبت کرنا اور پھر حاکم کے روبرو اس گواہی کو پیش کرنا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عموم لفظ کی بنا پر اسے دونوں معنوں پر محمول کیا جائے گا اور مفہوم یہ ہو گا کہ ابتدا میں یہ گواہی ثبت کرنے کے لیے ہے۔ گویا کہ یوں فرمایا: " جب گواہوں کو دستاویزات میں ان کی گواہیاں ثبت کرنے کے لیے بلایا جائے " اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ گواہوں پر متعاقدین یعنی سودے کے طرفین کے پاس جانا لازم نہیں ہے بلکہ متعاقدین پر گواہوں کے پاس

جانا لازم ہے۔ جب متعاقدین گواہوں کے پاس جاکر ان سے دستاویز یا تحریر میں گواہی ثبت کرنے کے لیئے کہیں تو یہ وہ صورت حال ہے جو اس قول باری میں مراد ہے (اِذَا مَا دُعُوْا) یعنی انہیں گواہی ثبت کرنے کے لیئے بلایا جائے۔

لیکن اگر انہوں نے گواہی ثبت کر دی اور پھر انہیں حاکم کے سامنے بھی گواہی دینے کے لیے بلایا گیا تو یہ بلاوا حاکم کے سامنے ان دونوں کے پیش ہونے کی طرح ہوگا اس لیے کہ حاکم گواہوں کے پاس ان کی گواہی لینے کے لیے چل کر نہیں جائے گا بلکہ گواہوں پر حاکم کی عدالت میں حاضر ہونا لازم ہوگا۔ اس لیے پہلا بلاوا دستاویز میں گواہی ثبت کرنے کے لیے ہے اور دوسرا بلاوا حاکم کی عدالت میں حاضری اور گواہی دینے کے لیے ہے۔

قول باری ہے (وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ) اس میں یہ جائز ہے کہ اسے درج بالا دونوں امور پر محمول کیا جائے یعنی ابتدائے شہادت جس کا مفہوم دستاویز میں اپنی گواہی ثبت کرنا ہے اور حاکم کے سامنے اس کی گواہی دینا۔

اور قول باری (اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰىهُمَا فَتُذَكِّرَ اِحْدٰىهُمَا الْاُخْرٰى) اس پر دلالت نہیں کرتا کہ اس سے مراد ابتدائے شہادت ہے۔ اس لیے کہ لفظ جن باتوں پر مشتمل ہے ان میں سے بعض کا ذکر ہوا ہے۔ اس لیے اس میں کوئی دلالت نہیں ہے کہ خاص کر ابتدائے شہادت مراد ہے۔ کوئی اور بات مراد نہیں ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے (وَلَا يَاْبَ الشُّهَدَآءُ اِذَا مَا دُعُوْا) فرما کر انہیں گواہوں کے نام سے موسوم کر دیا تو یہ اس بات کی دلیل بن گئی کہ اس سے حاکم کے سامنے گواہی دینے کی حالت مراد ہے۔ اس لیے کہ دستاویز میں گواہی ثبت کرنے سے پہلے انہیں گواہوں کا نام نہیں دیا جا سکتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ) ان دونوں کو گواہوں کے نام سے موسوم کر کے انہیں گواہ بنانے کا حکم دیا۔ حالانکہ ابھی انہوں نے گواہی نہیں دی تھی۔ اس لیے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس لفظ سے ابتدائے شہادت کی حالت مراد ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (فَلَا تَحِلُّ لَهٗ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ) اللہ تعالیٰ نے ہونے والے شوہر کو نکاح کرنے سے پہلے ہی شوہر کے نام سے موسوم کر دیا۔ گواہ پر شروع میں گواہی

ثبت کرنے اور بعد میں لازمی طور پر گواہی دینے کا حکم اس وقت لازم ہو گا جب اس کے سوا کوئی گواہی دینے والا نہ ملے۔ یہ فرض کفایہ ہے جس طرح جہاد، جنازے کی نماز، مردے کو غسل دینا اور اس کی تدفین فرض کفایہ ہے۔

اس فرض کی نوعیت یہ ہوتی ہے کہ جب کچھ لوگ اسے ادا کر دیں تو باقی ماندہ لوگوں سے ساقط ہو جاتا ہے۔ گواہی کے تحمل یعنی کسی واقعہ کے گواہ بننے اور گواہی ادا کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔ گواہی کے فرض کفایہ ہونے پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اگر تمام لوگ کسی واقعہ میں گواہ بننے سے باز رہیں تو ان کے لیے ایسا کرنا جائز نہیں ہو گا۔ اگر ہر کسی کے لیے تحمل شہادت سے باز رہنا جائز ہو جاتا تو دستاویزات اپنا مفہوم کھو بیٹھتیں اور ناکارہ ہو جاتیں اور اس طرح لوگوں کے حقوق ضائع ہو جاتے۔

اس کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ نے دستاویز اور گواہی کے ذریعے کسی معاملے کو پختہ کرنے کا جو انتظام کیا ہے اور اس کی ترغیب دی ہے وہ بے کار ہو جاتی ہے۔ یہ چیز اس بات کی دلیل ہے کہ گواہی ثبت کرنا فی الجملہ فرض ہے۔ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ہر شخص پر تحمل شہادت یعنی گواہ بننا لازم نہیں ہے۔ یہ اس بات کی ایک اور دلیل ہے کہ ہر شخص پر یہ اس کی ذات کے لحاظ سے معین فرض نہیں ہے۔

اس پر قول باری (وَلَا یُضَآرَّ کَاتِبٌ وَّلَا شَهِیْدٌ) یہ دلالت کرتا ہے جب تحمل شہادت فرض کفایہ کے طور پر ثابت ہو گیا تو حاکم کے روبرو گواہی دینے کا بھی یہی حکم ہو گا کہ جب کچھ لوگ یہ فریضہ سرانجام دے دیں گے تو باقی ماندہ لوگوں سے اس کی فرضیت ساقط ہو جائے گی۔

لیکن جب دستاویز میں گواہی ثبت کرنے کے لیے صرف دو ہی آدمی ہوں گے تو پھر گواہی دینے کے لیے بلائے جانے پر گواہی دینا ان دونوں پر فرض ہو گا جس کی دلیل یہ قول باری ہے (وَلَا یَاْبَ الشُّهَدَآءُ اِذَا مَا دُعُوْا) نیز یہ بھی فرمایا (وَلَا تَکْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ یَّکْتُمْهَا فَاِنَّهٗ اٰثِمٌ قَلْبُهٗ، اور گواہی نہ چھپاؤ۔ جو شخص گواہی چھپائے گا اس کا دل گنہگار ہو گا) نیز فرمایا۔ (وَاَقِیْمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ، اللہ کے لیے گواہی قائم کرو یعنی گواہی دو۔

اسی طرح یہ قول باری ہے (یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُوْنُوْا قَوّٰمِیْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰٓی اَنْفُسِکُمْ، اے ایمان والو! انصاف کے علمبردار بن جاؤ۔ اور اللہ کے لیے گواہی دو خواہ یہ تمہاری اپنی ذات کے خلاف ہی کیوں نہ ہو) اگر ان دونوں کے سوا دوسروں کی گواہی کی بنا پر ان کے لیے گواہی نہ دینے کی گنجائش پیدا ہو جاتے تو پھر ان دونوں

سے گواہی کی فرضیت ساقط ہوجائے گی جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

قول باری ہے (وَلَا تَسْـَٔمُوْٓا اَنْ تَكْتُبُوْهُ صَغِيْرًا اَوْ كَبِيْرًا اِلٰٓى اَجَلِهٖ، معاملہ خواہ چھوٹا ہو یا بڑا میعاد کی تعیین کے ساتھ اس کی دستاویز لکھنے میں تساہل نہ کرو) یعنی ــــ واللہ اعلم ــــ معاملہ خواہ چھوٹا ہو جس میں عادۃً لوگ میعاد مقرر کر دیتے ہیں یا بڑا جس میں تحریر اور گواہی مستحسن سمجھی جاتی ہے۔

تم اس کے متعلق تحریر لکھنے سے اکتاہٹ یا بیزاری کا اظہار نہ کرو۔ اس لیے کہ یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ یہاں اس سے قیراط اور دانق (قیراط نصف دانق اور دانق درہم کا چھٹا حصہ) مراد نہیں ہے۔ کیونکہ اتنی قلیل رقم میں ایک مدت تک ادھار لین دین کی لوگوں میں عادت نہیں ہے۔

اللہ نے یہ بتادیا کہ اتنی تھوڑی مقدار جس میں مدت کی تعیین عام طور پر کرلی جاتی ہے تحریر اور گواہی کے لحاظ سے جس کی یہاں ترغیب دی گئی ہے۔ اس کا بھی وہی حکم ہے جو کثیر مقدار کا۔ کیونکہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ آیت میں بالکل معمولی رقم نہیں ہے۔

البتہ ایسی تھوڑی مقدار جس کے لین دین کی لوگوں کو عادت ہوتی ہے۔ اس کے متعلق تحریر اور گواہی کی ترغیب دی گئی ہے۔ اب یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جس معاملے کی بنیاد لوگوں کی روزمرہ عادت پر ہو اسے معلوم کرنے کا طریقہ اجتہاد اور ظن غالب ہے۔

یہ چیز اس بات کی دلیل ہے ان نئے مسائل میں اجتہاد کا جواز ہے جن کے متعلق نہ تو فقہاء کا اتفاق ہے اور نہ ہی توقیف یعنی شریعت کی رہنمائی ہے۔ قول باری (اِلٰٓى اَجَلِهٖ) کا مطلب ادائیگی کے مقررہ وقت کے پہنچ جانے تک دستاویز میں مدت کا بھی ذکر کیا جائے گا اور ادائیگی کے وقت کا بھی جس طرح کہ اصل قرض کا ذکر ہو گا۔

یہ بات اس چیز کی دلیل ہے کہ ان دونوں پر لازم یہ ہے کہ دستاویز میں دین کی صفت یا کیفیت اس کی مقدار اور اس کی واپسی کے متعلق سب کچھ تحریر کریں۔ اس لیے کہ اجل یعنی مدت بھی دین کی کیفیتوں میں سے ایک کیفیت ہے۔ اس لیے اجل سے متعلق تمام باتوں کا حکم بھی وہی ہوگا جو اجل یعنی مدت کا ہے۔

قول باری ہے (ذٰلِكُمْ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ وَاَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ - اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ طریقہ تمہارے لیے زیادہ مبنی بر انصاف ہے اس سے شہادت قائم ہونے میں زیادہ سہولت ہوتی ہے) اس میں اس غرض کا بیان ہے جس کے تحت تحریر اور گواہی کا حکم دیا گیا ہے۔

اور وہ غرض یہ ہے کہ ادھار لین دین کرنے والے طرفین کے لیے معاملے میں پختگی اور احتیاط کا پورا سامان مہیا کر دیا جائے تاکہ آپس میں انکار اور مقدمے بازی کی صورت میں معاملہ پیچیدگیوں اور بے قاعدگیوں سے محفوظ رہے۔

نیز دستاویز لکھنے سے کیا مراد ہے وہ بھی بیان کر دیا اور لوگوں کو بتا دیا کہ یہ طریقہ اللہ کے نزدیک زیادہ مبنی بر انصاف ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات اس بات کے لحاظ سے زیادہ عادل اور اولیٰ ہے کہ لوگوں کے درمیان چھینا جھپٹی اور ایک دوسرے پر ظلم کرنے اور حق مار لینے والی کیفیت پیدا نہ ہو۔ اس کے ساتھ ساتھ اس طریقے سے گواہی قائم ہونے میں زیادہ سہولت بھی ہے۔ یعنی ـــــ واللہ اعلم ـــــ یہ طریقہ گواہی قائم کرنے کے لیے اس طریقے کی بہ نسبت زیادہ ٹھوس اور واضح ہے جبکہ دستاویز اور گواہ نہ ہوں اس کے ساتھ گواہی میں شک وشبہ کی نفی کے لیے بھی یہ طریقہ بہتر ہے۔

اللہ تبارک وتعالیٰ نے ہمیں یہ اطلاع دی کہ اس نے تحریر اور گواہی کا جو حکم دیا ہے۔ اس میں ہماری دینی اور دنیوی بھلائی کو مد نظر رکھا گیا ہے اور اس کا مقصد مسلمانوں کے آپس میں ایک دوسرے پر ظلم اور حق مار لینے کی تمام راہوں کو بند کرنا ہے۔

اس کے ساتھ یہ بھی بتا دیا کہ تحریر کی وجہ سے جو احتیاطی صورتِ حال پیدا ہوتی ہے اس سے گواہی کے متعلق شک وشبہ کی نفی ہو جاتی ہے اور یہ بات اللہ کے نزدیک دستاویز کی عدم تحریر کی بہ نسبت زیادہ مبنی بر انصاف ہے۔ اس لیے کہ دستاویز نہ ہونے کی صورت میں گواہ شک وشبہ میں مبتلا ہو جائے گا اور پھر اسی شک وشبہ کی کیفیت کے ساتھ وہ گواہی بھی دے گا اور اس طرح ایک ممنوع چیز کا مرتکب قرار پائے گا یا وہ گواہی دینے کے لیے تیار نہیں ہو گا اور اس طرح مدعی کے حق کو ضائع کرنے والا قرار پائے گا۔

اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ گواہی اس وقت درست ہوتی ہے جب اس کے متعلق شک وشبہ کا ازالہ ہو جاتا ہے اور یہ کہ گواہ کے لیے گواہی دینا اسی وقت جائز ہوتا ہے جب اسے یہ گواہی یاد ہو اگرچہ وہ اپنی تحریر اور خط پہچانتا ہی کیوں نہ ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا ہے کہ دستاویز کا حکم اس لیے دیا گیا ہے کہ گواہ کو گواہی کے متعلق کوئی شک وشبہ نہ ہو۔ یہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ شک کے ساتھ گواہی دینا جائز نہیں ہے اور جب گواہی کے متعلق شک وشبہ گواہی کی صحت اور جواز کے لیے مانع بن سکتا ہے تو گواہی کی یادداشت اور اس کے

متعلق معلومات کی عدم موجودگی بطریق اولیٰ مانع بنے گی۔

قول باری ہے (اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيْرُوْنَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَلَّا تَكْتُبُوْهَا، ہاں جو تجارتی لین دین تم دست بدست کرتے ہو اس کو نہ لکھا جائے تو کوئی حرج نہیں) یعنی واللہ اعلم ــــ ایسے سودے کہ جن میں طرفین میں سے ہر ایک پر یہ لازم ہوتا ہے کہ سودے میں طے شدہ چیز، مبیع یا ثمن، دوسرے شخص کے حوالے کر دے اور اس میں ادھار یا مدت مقرر نہ کرے (دوسرے الفاظ میں دست بدست لین دین کی صورت ہو)۔

اللہ تعالیٰ نے ایسے لین دین میں تحریر نہ لکھنے کی چھوٹ دے دی تاکہ بندوں کے لیے سہولت کی گنجائش پیدا ہو جائے اور ان کے ساتھ نرمی ہو جائے اور اس طرح وہ اشیائے خوردنی اور روزمرہ کی ضروریات وغیرہ کی خریداری میں تحریر کی بنا پر تنگی سے بچ جائیں۔

پھر سلسلہ خطاب میں یہ فرمایا (وَاَشْهِدُوْٓا اِذَا تَبَايَعْتُمْ، مگر تجارتی معاملے کرتے وقت گواہ کر لیا کرو) لفظ کا عموم اس بات کا متقاضی ہے کہ فوری ادائیگی یا موجل ادائیگی کی بنا پر ہونے والے تمام سودوں پر گواہ کر لینا چاہیے۔ صرف دست بدست تجارتی معاملات اور سودوں میں جو غیر موجل ہوں دستاویز نہ لکھنے کی اجازت ہے۔

رہ گئی گواہ کر لینے کی بات تو وہ تمام صورتوں میں مستحسن اور مستحب ہے۔ اس کی ترغیب دی گئی ہے۔ البتہ اس سے وہ صورت خارج ہے جس میں رقم یا مقدار اتنی قلیل ہو کہ عام طور پر اس کے لیے گواہی کے ذریعے توثیق اور اعتماد حاصل کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی جاتی۔ مثلاً روٹی، سبزی، پانی اور اسی طرح دوسری اشیاء کی خریداری۔

تاہم سلف کی ایک جماعت سے منقول ہے کہ ان کے ہاں سبزیاں خریدنے وقت بھی گواہ کرنا ضروری ہے۔ اگر یہ بات استحباب یا ترغیب کے درجے میں ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام، سلف صالحین اور متقدمین سے یہ ضرور منقول ہوتی بلکہ لوگوں کی عام ضروریات کی بنا پر تمام لوگ اس کے ناقل ہوتے۔

ہمیں یہ معلوم ہے کہ یہ سب حضرات اشیائے خوردنی اور روزمرہ کی ضروریات کی خرید و فروخت کرتے لیکن گواہ بنانے کی کوئی بات ان سے منقول نہیں جس سے یہ دلالت حاصل ہوگی کہ گواہ بنانے کا حکم اگرچہ استحباب اور ترغیب کے طور پر ہے تاہم یہ ان سودوں اور تجارتی

معاملات اور لین دین میں ہے جن میں قیمتوں کی صورت میں بھاری رقوم کی ادائیگی سے ان کا خطرہ ہو نیز جہاں قیمتی اور نفیس اشیاء کا تبادلہ ہو رہا ہو اور گڑبڑ کا دھڑکا لگا ہو اور ان کے اندر نقص یا عیب کی صورت میں ایک دوسرے کے حقوق کے خطرے میں پڑ جانے کا اندیشہ ہو یا فروخت شدہ چیز کے بعض حصوں یا کل پر کسی مستحق کا حق ثابت ہو جانے کی صورت میں خریدار پر تاوان وغیرہ عائد ہو جانے کا خطرہ ہو۔

آیت کے ضمن میں دستاویز لکھنے اور گواہ بنانے کی ترغیب ان صورتوں میں دی گئی ہے جہاں ایسے سودے ہوں جن میں قیمتوں کی ادائیگی فوری نہ ہو بلکہ موجل ہو اور دست بدست لین دین میں صرف گواہ بنانے کی ترغیب ہے تحریر کی نہیں۔

لیث بن سعد نے مجاہد سے قول باری (وَاَشْهِدُوْا اِذَا تَبَايَعْتُمْ) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ جب معاملہ ادھار کی صورت میں ہو تو دستاویز لکھی جائے گی اور اگر نقد ادائیگی کی صورت ہو تو گواہی لی جائے گی۔ حسن بصری کا قول ہے کہ اگر نقد سودے میں گواہ کر لیے جائیں تو یہ پختہ بات ہو گی اور اگر گواہی نہ ہو تو کوئی حرج نہیں۔ شعبی سے بھی اسی قسم کا قول منقول ہے۔

ایک گروہ کا یہ قول ہے گواہ بنانے کا حکم قول باری (فَاِنْ اَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا، اگر تمھیں ایک دوسرے کی طرف سے اطمینان ہو) ہم نے گزشتہ سطور میں اپنے ذوق کے مطابق درست بات کا تذکرہ کر دیا۔

قول باری ہے (وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَّلَا شَهِيْدٌ، کسی لکھنے والے کو اور نہ کسی گواہ کو ستایا نہ جائے) یزید بن ابی زیاد نے مقسم سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اس کی صورت یہ کہ کوئی شخص کسی کاتب یا گواہ کے پاس جا کر یہ کہے کہ مجھے تحریر یا گواہی کی ضرورت ہے اور تمھیں یہ حکم ہے کہ میری ضرورت پوری کرو۔ اس طرح اس کاتب یا گواہ کو مجبور نہ کیا جائے۔

طاؤس اور مجاہد سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ حسن بصری اور قتادہ کا قول ہے کہ کاتب نقصان نہ پہنچائے کہ وہ دستاویز میں وہ باتیں لکھ دے جو اسے لکھنے کے لیے کہی نہ گئی ہوں اور گواہ نقصان نہ پہنچائے کہ گواہی میں اپنی طرف سے اضافہ کر دے، حسن، قتادہ اور عطاء نے (وَلَا يُضَارِرْ كَاتِبٌ) حرف "الراء" کی قرأت زیر کے ساتھ کی ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور مجاہد نے زبر کے ساتھ کی ہے۔

اسی طرح ایک قرأت میں صاحب حق یعنی مدعی کو کاتب اور گواہ کو تنگ کرنے نیز مجبور کرنے سے روکا گیا ہے اور دوسری قرأت میں کاتب اور گواہ کو حقدار کو نقصان پہنچانے سے روک دیا گیا ہے۔ یہ دونوں مفہوم درست اور معمول بہ ہیں۔ حق دار یعنی مدعی کو اس سے روک دیا گیا کہ وہ کاتب اور گواہ کو نقصان نہ پہنچائے کہ انہیں ان کی اپنی مصروفیات سے نکال کر دستاویز لکھنے اور گواہی دینے پر مجبور کر دے۔

اسی طرح کاتب اور گواہ کو حق دار کو نقصان پہنچانے سے روک دیا گیا کہ وہ دستاویز میں وہ باتیں تحریر کر دے جو لکھوائی نہ گئی ہوں۔ اور گواہ نے جو بات دیکھی نہ ہو اس کی گواہی دے دے گواہ کی طرف سے صاحب حق کو نقصان پہنچانے کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ وہ بیٹھ جائے اور گواہی نہ دے جبکہ مقدمے میں صرف دو گواہ ہوں۔ ایسی صورت میں ان دونوں پر گواہی دینا فرض ہوگا اور گواہی سے باز رہ کر اسے نقصان پہنچانے کا رویہ ترک کرنا ہوگا۔ اسی طرح کسی اور کاتب کی عدم موجودگی میں اسے دستاویز تیار کرنا فرض ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ تجارت کے متعلق قول باری (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَلَّا تَكْتُبُوْهَا) میں تجارت اور دین مؤجل کے درمیان فرق کی وجہ سے یہ دلالت پائی جاتی ہے کہ ان پر دین مؤجل کی تحریر اور اس پر گواہ کرنا ضروری ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس طرح نہیں ہے۔ ادھار یعنی دین کے اندر جس میں مدت کا تعین ہو گواہ بنانے کا حکم ترغیب اور استحباب کے طور پر ہے اور اس حکم کا تارک اس احتیاط کا تارک ہوگا جس کی حفاظت کے لیے اسے ترغیب دی گئی ہے۔

اس لیے یہ جائز ہے کہ اس پر قول باری (اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيْرُوْنَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَلَّا تَكْتُبُوْهَا) کو عطف کر دیا جائے اور پورا مفہوم یہ ہوگا کہ "تم تحریر ترک کر کے اس حکم کے تارک نہیں بنو گے جس کی تمہیں ترغیب دی گئی تھی جس طرح تم مؤجل دیون میں دستاویز نہ لکھ کر اور گواہ نہ بنا کر احتیاط اور استحباب کے تارک قرار پاؤ گے۔"

قول باری (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ) میں اس معنی کا بھی احتمال ہے کہ مال کو محفوظ کر لینے کے بارے میں تم پر کوئی ضرر نہیں ہے اس لیے کہ متعاقدین میں ہر ایک دوسرے کو اس کا حق حوالے کرنے کے بدلے اپنا حق لے لیتا ہے۔

قولِ باری ﴿وَإِن تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ﴾ (ایسا کرو گے تو گناہ کا ارتکاب کرو گے) کا عطف ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ پر ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ طالب حق یعنی مدعی کی طرف سے کاتب اور گواہ کو نقصان پہنچانا اور ان دونوں کی طرف سے اسے نقصان پہنچانا فسق یعنی گناہ کی بات ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف ممانعت کے باوجود ہر ایک نے دوسرے کو نقصان پہنچانے کا ارادۃً اقدام کیا۔ واللہ اعلم!

رہن کا بیان

قول باری ہے (وَاِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ وَّلَمْ تَجِدُوْا كَاتِبًا فَرِهٰنٌ مَّقْبُوْضَةٌ، اگر تم سفر کی حالت میں ہو اور دستاویز لکھنے کے لیئے کوئی کاتب نہ ملے تو رہن بالقبض پر معاملہ کرو) یعنی ـــ واللہ اعلم ـــ جب تمہیں دستاویز اور گواہی کے ذریعے اطمینان حاصل کرنے اور بات پختہ کرنے کی صورت حاصل نہ ہو تو ایسی حالت میں رہن بالقبض اطمینان اور وثوق کا ذریعہ بنے گا۔

اللہ تعالیٰ نے ایسی صورت میں جہاں دستاویز اور گواہوں کے ذریعے اطمینان اور توثق حاصل نہ ہو سکتا ہو۔ وہاں اس کے لیے رہن کو دستاویز اور گواہی کو قائم مقام بنا دیا۔ اللہ تعالیٰ نے آیت میں سفر کی حالت کا ذکر کیا ہے۔ اس لیے کہ سفر کے اندر عام حالات میں دستاویز اور گواہ مہیا نہیں ہوتے۔

مجاہد سے مروی ہے کہ وہ سفر کے سوا اور کسی حالت میں رہن کو ناپسند کرتے تھے جبکہ عطاء بن ابی رباح قیام کی حالت میں بھی اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔ مجاہد کا استدلال یہ تھا کہ رہن کا حکم چونکہ اس آیت سے ماخوذ ہے اور سفر کی حالت میں اس کی اباحت کا حکم دیا گیا ہے۔ اس لیئے غیر سفر یعنی قیام کی صورت میں یہ حکم ثابت نہیں ہوگا لیکن یہ استدلال تمام اہل علم کے نزدیک معتبر نہیں ہے۔

فقہائے امصار اور عام سلف صالحین کے نزدیک حالت قیام میں اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ابراہیم نخعی نے اسود سے، انہوں نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک یہودی سے اشیائے خوردنی ایک مدت کے لیے ادھار حاصل کیں اور اپنی زرہ اس کے پاس گروی رکھ دی۔

قتادہ نے حضرت انس سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ایک زرہ مدینے کے ایک یہودی کے پاس گروی رکھ دی تھی اور اس سے اپنے اہل خانہ کے لیئے جو ادھار لیئے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمل سے حالت قیام میں رہن کا جواز ثابت ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (فَاتَّبِعُوْهُ، تم رسول کی پیروی کرو)۔

نیز فرمایا (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ، تمھارے لیئے اللہ کے رسول کی زندگی میں بہترین نمونہ موجود ہے) اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے رہن کے ذکر کو حالت سفر کے ساتھ اس لیے خاص کر دیا ہے کہ سفر کے اندر عام حالات میں کاتب اور گواہ دستیاب نہیں ہوتے۔

یہ اسی طرح ہے جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ (فی خمس وعشرین من الابل ابنة مخاض وفی ست وثلٰثین ابنة لبون، پچیس اونٹوں کی زکواۃ میں ایک بنت مخاض اور چھتیس میں ایک بنت لبون دی جائے گی)۔

آپ نے یہاں ان دو لفظوں سے مراد یہ نہیں لیا کہ پچیس اور چھتیس اونٹوں پر زکواۃ میں دی جانے والی یک سالہ اور دو سالہ بچھیا ایسی ہو کہ اس کی ماں مخاض یعنی دردِ زہ میں مبتلا ہو یا وہ لبن یعنی دودھ دے رہی ہو بلکہ آپ نے عام حالات پر مبنی ایک بات کی اطلاع دی۔ جبکہ یہ ممکن ہے کہ ماں نہ دردِ زہ میں مبتلا ہو اور نہ ہی دودھ دے رہی ہو۔ اسی طرح آیت میں سفر کا ذکر بھی اسی صورت پر محمول ہے۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا قطع فی ثمر حتی یؤویہ الجرین، جب تک کھلیان کسی پھل کو سمیٹ نہ لے اس وقت تک اسے چرا لینے پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا) اس سے مراد پھل کا پختہ ہو کر خشک ہو جانا ہے، کھلیان میں پہنچ جانا مراد نہیں ہے اس لیئے کہ پھل پک کر خشک ہو جانے کے بعد اگر مالک کے گھر یا دکان پر پہنچ جائے اور پھر اسے کوئی چرا لے تو چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔ اس لیے کھلیان کا ذکر عام حالات کے تحت پھل کے پکنے اور خشک ہو جانے کے سلسلے میں کیا گیا ہے اسی طرح سفر کی حالت کا بھی ذکر اسی معنی پر محمول ہو گا۔

قول باری ہے (فَرِهٰنٌ مَّقْبُوْضَةٌ) یہ اس بات پر دو طرح سے دلالت کرتا ہے کہ قبضہ کے بغیر رہن درست نہیں ہوتا۔ ایک تو یہ کہ اسے ماقبل کے قول پر عطف کیا گیا ہے جو یہ ہے (وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتٰنِ

مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ)

جب گواہوں کے لیے تعداد اور صفت کی شرطوں کا پورا ہونا واجب ہے تو یہ بھی واجب ہے کہ رہن کا حکم بھی صفت کی شرط کے لحاظ سے ایسا ہی ہو۔ اور رہن صرف اس صفت کی بنا پر اس طرح درست ہو جس طرح گواہوں کی گواہی مذکورہ اوصاف کی بنا پر درست ہوتی ہے۔ اس لیے کہ ابتداء سے ان کی طرف خطاب کا رخ امر کے صیغے کے ساتھ ہوا جو ایجاب کا مقتضی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ رہن کا حکم آیت سے ماخوذ ہے اور آیت نے اس صفت یعنی قبضے کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے۔ اس لیے اس کے سوا کسی اور صورت کے تحت اس کی اجازت ناجائز ہو گی اس لیے کہ رہن کے جواز کے لیے آیت کے سوا اور کوئی اصل یا بنیاد موجود نہیں ہے۔

قبضہ کے بغیر رہن کی عدم صحت پر یہ بات دلالت کر رہی ہے کہ سب کو اس کا علم ہے کہ مرتہن (رہن جس کے پاس رکھی جائے یعنی قرض دینے والا) کو اپنے دَین کے متعلق بھروسہ اور اطمینان رہن رکھ کر ہوتا ہے۔ اگر رہن میں قبضہ کی شرط نہ ہوتی تو مرتہن کا بھروسہ اور اطمینان باطل ہو جاتا اور یہ رہن راہن کے دوسرے اموال اور چیزوں کی طرح ہو جاتا جن میں مرتہن کے لیئے بھروسے اور اطمینان کا کوئی سامان نہیں ہوتا۔

رہن کو بھروسے کا ذریعہ اس لیے بنایا گیا ہے تاکہ وہ مرتہن کے ہاتھوں میں اس کے دَین کے بدلے محبوس رہے اور راہن کی طرح موت یا مفلس ہو جانے کی صورت میں مرتہن دوسرے قرض خواہوں کے مقابلے میں اس کا سب سے بڑھ کر مستحق ہو۔ اگر رہن اس کے ہاتھ میں نہیں ہو گا تو یہ بے معنی اور لغو چیز ہو گی اور مرتہن اور دوسرے قرض خواہ اس کی نسبت سے یکساں صورت کے حامل ہوں گے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ فروخت شدہ چیز قیمت کے بدلے اس وقت تک محبوس ہوتی ہے جب تک وہ فروخت کنندہ کے ہاتھ میں ہو۔ اگر فروخت کنندہ اسے خریدار کے حوالے کر دے تو اس کا حق ساقط ہو جائے گا اور پھر فروخت کنندہ اور دوسرے قرض خواہ اس چیز کی نسبت سے یکساں صورت اور حیثیت کے حامل ہو جائیں گے۔

رہن پر قبضہ کے لیے راہن اور مرتہن دونوں کے اقرار کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب اور امام شافعی کا قول ہے کہ جب قبضے کے متعلق راہن کے اقرار پر گواہی کی صورت میں ثبوت مل جائے اور مرتہن اس کا دعویٰ کر رہا ہو تو گواہی درست ہو گی اور رہن کی صحت کا حکم لگا دیا جائے گا۔ امام مالک کے نزدیک قبضے کی تصدیق کرنے والے کے اقرار پر گواہی ناقابلِ

قبول ہو گی جب تک کہ گواہ قبضہ کی چشم دید گواہی نہ دیں۔

امام مالک کے اس قول کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ رہن کے متعلق قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے۔ رہن پر قبضہ کے متعلق راہن اور مرتہن کے اقرار پر گواہی کے جواز کی یہ دلیل ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ بیع، غصب اور قتل کے بارے میں اس کا اقرار جائز ہے۔ اسی طرح رہن پہ قبضے کے متعلق اس کا اقرار بھی جائز ہونا چاہیئے۔

رہن مشاع کے بارے میں فقہائے کے اختلاف کا ذکر

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر کا قول ہے کہ ایسی مشترک چیز جس میں حصہ داروں کے حصوں کا تعین نہ ہوا ہو جس کی تقسیم ہوسکتی ہو یا تقسیم نہ ہوسکتی ہو اس کا رہن جائز نہیں۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ دونوں صورتوں میں اس کا رہن جائز ہے۔

ابن المبارک نے سفیان ثوری سے نقل کیا ہے۔ ایک شخص اگر کوئی چیز رہن کے طور پر رکھ لے اور اس کے بعض حصے کا راہن مستحق ہو تو وہ چیز رہن کے حکم سے خارج ہو جائے گی۔ لیکن مرتہن کو اختیار ہو گا کہ وہ راہن کو اس پر مجبور کر دے کہ وہ اپنے اس حصے کو رہن بنا دے لیکن اگر وہ اسے رہن بنا دینے سے پہلے مر جائے تو یہ حصہ اس کے اور دوسرے قرض خواہوں کے درمیان رہے گا۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ جس مشترک چیز میں حصہ داروں کا حصہ متعین نہ ہوا ہو اور اس کی تقسیم نہ ہوسکتی ہو اسے رہن رکھ دینا جائز ہے اور جس کی تقسیم ہوسکتی ہو اس کا رہن جائز نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب آیت کی دلالت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قبضہ کے بغیر رہن اس حیثیت سے درست نہیں کہ یہ اعتماد اور بھروسے کا ذریعہ ہے اور قبضے کے خاتمے سے رہن کے معنی یعنی اعتماد اور بھروسے کا خاتمہ ہو جاتا ہے تو اس سے یہ بات واجب ہوگئی کہ ایسی مشترک چیز کا رہن درست نہ ہو جس کے حصہ داروں کے حصے ابھی متعین نہ ہوئے ہوں اور جس کی تقسیم ہوسکتی ہو یا تقسیم نہ ہوسکتی ہو اس لیے کہ حصہ داروں کے قبضہ کے استحقاق کو واجب اور اعتماد اور بھروسے کو باطل کرنے والا سبب عقد بالرہن کے ساتھ موجود ہے۔

یہ سبب وہ اشتراک ہے جس کی وجہ سے شریکوں کے درمیان قبضے کی باری بدلنے کے اصول کے تحت اسے یعنی مرتہن کو قبضہ چھوڑ دینا پڑتا ہے۔ اس لیے ایسی بات کی موجودگی میں رہن

درست نہیں ہوگا جو رہن کو باطل کرنے والی ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب قبضے کی باری بدلنے کے اصول کے تحت اس چیز پر قبضے کا حق پیدا ہو جائے گا اور اس صورت میں رہن واپس شریک کے ہاتھ میں چلا جائے گا تو اس سے اعتماد اور بھروسے کی بات ختم ہو جائے گی اور اس کی حیثیت اس رہن جیسی ہو جائے گی جو مرتہن کے قبضے میں نہ آیا ہو۔

تاہم اس کی حیثیت قبضے میں آتے ہوئے رہن کو عاریت کے طور پر راہن کو واپس کر دینے والے رہن جیسی نہیں ہے اور اس سے رہن باطل بھی نہیں ہوگا، مرتہن کو اختیار ہوگا کہ وہ اسے راہن سے اس بنا پر واپس لے لے کہ اس پر قبضہ رکھنے کا راہن کو کوئی حق نہیں پہنچتا اور مرتہن جب چاہے اسے راہن سے لے سکتا ہے۔ مرتہن کی طرف سے اس کی ابتدا ہوئی تھی اور اس پر راہن کے قبضے کا استحقاق کسی ایسے سبب کی بنا پر نہیں تھا جو عقد کے مقارن ہو۔

نیز اس کی حیثیت اس مشترک چیز کے ہبہ جیسی بھی نہیں ہے جس کے حصہ داروں کے حصے متعین نہ ہوں اور جو نا قابلِ تقسیم ہو۔ ہمارے نزدیک ہبہ کی یہ صورت جائز ہے اگرچہ رہن کی طرح ہبہ میں بھی قبضہ شرط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ میں قبضے کی جو شرط ہے وہ ملکیت کی صحت کے لیئے ہے۔ ملکیت باقی رکھنے کے لیئے اس ہبہ کا قبضے میں رہنا شرط نہیں ہے۔

جب ابتدا میں قبضہ درست ہوگیا تو اس چیز پر دوسرے شریکوں کے قبضے کا استحقاق اس شخص کی ملکیت کو ختم کرنے میں کسی طرح بھی موثر نہیں ہوگا جبکہ ایسی مشترک چیز رہن کی صورت میں جس کے حصہ داروں کے حصے متعین نہ ہوئے ہوں، شریکوں کے استحقاق کی بنا پر اعتماد اور بھروسے کی وہ بات ہی ختم ہو جائے گی جو رہن کا مقصد ہے۔ اس لیے اس چیز کا رہن درست نہیں ہوگا کیونکہ اس کے ساتھ وہ سبب بھی موجود ہے جو اسے باطل کر دیتا ہے اور جو اس کے منافی ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ آپ نے مشترک چیز کو اپنے شریک کے پاس رہن رکھ دینے کو کیوں جائز قرار نہیں دیا کیونکہ اس میں دوسرے دن اسے قبضے کا استحقاق نہیں ہوتا۔ اس لیئے کہ رہن چھڑا لینے تک اس پر اس کا قبضہ باقی رہتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر رہن غلام کی صورت میں ہو تو قبضے پر باری بدلنے کے اصول کے تحت شریک کو اپنی ملکیت کے حق کی بنا پر اس سے خدمت لینے کا اختیار حاصل ہوتا ہے اور جو شخص ایسا کرے گا غلام پر اس کا قبضہ رہن والا قبضہ نہیں ہوگا اور دوسرے دن رہن پر قبضے کا استحقاق پیدا ہو جائے گا۔ اس لیئے شریک اور اجنبی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا۔ اس لیئے کہ وہ سبب موجود ہوتا ہے جو عقد کے ساتھ

رہن پر قبضہ کے استخفاف کا موجب ہے۔

ڈین کو رہن رکھنے کے مسئلے میں اختلاف ہے۔ تمام فقہاء کا یہ قول ہے کہ ڈین کو رہن رکھنا کسی صورت میں بھی درست نہیں ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص کا دوسرے شخص پر قرضہ ہو، پس اس کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کر دوں اور ثمن کے بدلے ڈین کی وہ رقم رہن رکھ لوں جو اسے ملنے والی ہے تو یہ صورت جائز ہو گی۔

یہ صورت اس صورت سے بہتر ہے کہ وہ کسی عائد شدہ قرضے کو بطور رہن رکھ لے۔ اس لیئے کہ مقروض کے ذمہ جو قرض ہے اس کی بنا پر یہ صورت جائز ہے۔ امام مالک کے قول کے مطابق یہ صورت جائز ہے کہ ایک شخص اپنے قرضے کی وہ رقم رہن رکھ دے جو کسی کے ذمہ واجب الادا ہے پھر وہ کسی اور شخص سے کچھ خریداری کر لے اور قیمت کے بدلے قرض کی اسی رقم کو اس کے پاس رہن رکھ دے جو اس دوسرے شخص کے ذمے واجب الادا ہے۔ وہ اس کے اس حق کو اپنے قبضے میں لے کر اس کے حق میں گواہی دے گا۔

یہ ایسا قول ہے کہ اہلِ علم میں سے سوائے امام مالک کے کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے اور یہ قول فرمانِ الٰہی (فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ) کی بنا پر فاسد ہے۔ ڈین پر قبضہ اس وقت تک درست نہیں ہوتا جب تک وہ ڈین ہے خواہ یہ ڈین خود اس پر ہو یا کسی اور پر۔ اس لیئے کہ ڈین ایسا حق ہے جس پر قبضہ درست نہیں ہوتا جبکہ قبضہ اعیان یعنی نقد نیز اشیاء پر ہوتا ہے۔

تاہم اس چیز کے باوجود یہ دیکھا جائے گا کہ آیا وہ ڈین پہلی ضمانت کے حکم پر باقی ہے یا رہن کی ضمانت کی طرف منتقل ہو گیا ہے۔ اگر دوسری صورت ہو تو پھر ضروری ہے کہ جب قرض کی رقم رہن کی رقم سے کم ہو تو اس زائد رقم سے وہ بری الذمہ ہو جائے۔ اگر پہلی صورت ہو تو یہ رہن نہیں بنے گا اس لیئے کہ یہ اپنی اصلی حالت پر باقی ہے۔ رہ گیا وہ ڈین جو کسی دوسرے کے ذمہ ہے۔ اس کے رہن رکھنے کا جواز اور بھی بعید ہے اس لیے کہ ایسے ڈین کو اپنے قبضے میں لانا اور پھر اسے اپنے قبضے میں رکھنا کسی صورت میں بھی ممکن نہیں۔

اگر رہن کسی عادل آدمی کے پاس رکھوا دیا جائے تو اس کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور زفر نیز سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر راہن اور مرتہن دونوں اس رہن کو کسی عادل انسان کے پاس رکھوا دیں تو رہن جائز ہو گا اور مرتہن کی ذمہ داری پر ہو گا یعنی نقصان پہنچنے کی صورت میں مرتہن تاوان بھرے گا۔ حسن بصری، عطاء اور شعبی کا یہی قول ہے۔

قاضی ابن ابی لیلیٰ، ابن شبرمہ اور اوزاعی کا قول ہے کہ جب تک مرتہن اسے اپنے قبضے میں نہ لے لے اس وقت تک اس کا رہن بننا درست نہیں ہوگا۔ امام مالک کا قول ہے کہ جب راہن اور مرتہن دونوں نے مل کر اسے کسی عادل آدمی کے پاس رکھوا دیا ہو تو اس صورت میں اگر وہ ضائع ہو جائے تو اس صورت میں اس کا ضیاع راہن کے حساب میں شمار ہوگا۔

امام شافعی نے تلوار کے ایک حصے کو بطور رہن رکھنے کے متعلق کہا کہ جب تک راہن اور مرتہن اس تلوار کو کسی عادل شخص یا شریک یعنی حصہ دار کے پاس نہ رکھوا دیں اس وقت تک اس پر قبضے کی حیثیت میں کوئی تبدیلی نہیں آئے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ) رہن پر کسی عادل آدمی کے قبضے کی صورت میں اس کے جواز کا مقتضی ہے۔ اس لیے کہ آیت میں مرتہن کے قبضے اور عادل آدمی کے قبضے کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے آیت کا عموم ان دونوں میں سے ہر ایک کے قبضے کے جواز کا مقتضی ہے۔ اس لیئے کہ عادل آدمی دراصل قبضے کے معاملے میں مرتہن کا وکیل اور نمائندہ ہوتا ہے۔ اس لیے اس قبضے کی حیثیت وہی ہوگی جو ہبہ اور قبضے میں لی جانے والی تمام اشیاء میں وکالت کی ہے۔ ان میں حق والے کی طرف سے کسی کو وکیل کے طور پر مقرر کیا جائے تو یہ وکالت درست ہوگی اور وکیل اپنے موکل کی طرف سے ان اشیاء کو اپنے قبضے میں لے سکے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اگر عادل آدمی مرتہن کا وکیل ہوتا تو مرتہن کو اختیار ہوتا کہ وہ اس سے رہن لے کر اسے اپنے قبضے میں کر لے اور عادل آدمی اسے ایسا کرنے سے روک نہیں سکتا تھا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ صورت حال اس عادل آدمی کو وکیل بننے اور رہن پر قبضہ رکھنے کے حکم سے خارج نہیں کر سکتی۔ اگرچہ اسے اس پر قبضہ رکھنے کا کوئی حق نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دراصل راہن اس چیز پر مرتہن کے قبضے سے راضی نہیں ہوا بلکہ اس کے وکیل کے قبضے سے راضی ہوا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص کسی کی طرف کسی شیء کی خریداری کا وکیل ہوتا ہے وہ موکل کی طرف سے خریدی ہوئی چیز کو اپنے قبضے میں لے لیتا ہے اسے یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس نے موکل کی طرف سے اس چیز کی اپنی گرہ سے جو قیمت ادا کی ہے اس کی وصولی کے لیئے اس چیز کو اپنے پاس رکھ لے۔ اگر وہ چیز وکیل کی طرف سے محبوس ہونے سے قبل ہلاک ہو جائے تو وہ موکل کے مال سے ہلاک ہوگی۔

۷۸۶

لیکن بائع اس پر راضی نہیں ہوا جس کی بنا پر یہ ساری صورتحال بدل گئی۔ لیکن رہن کے معاملے میں یہ صورتِ حال نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ عادل آدمی کا مرتہن کی طرف سے وکیل بن جانا راہن کے حق کے سقوط کو واجب نہیں کرتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ رہن پر مرتہن کے قبضے کے بعد بھی اس پر راہن کا حق باقی رہتا ہے۔

اس طرح عادل آدمی کے قبضے کے بعد بھی اس پر راہن کا حق باقی رہے گا۔ اس لیئے عادل آدمی کے قبضے اور مرتہن کے قبضے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے لیکن خرید کی صورت میں اس وجہ سے فرق ہے کہ عادل آدمی جس کے پاس مبیع رکھا دیا گیا ہے، مشتری کا وکیل نہیں بن سکتا کیونکہ اس صورت میں مبیع کا بائع کی ضمانت سے نکل کر مشتری کی ضمانت میں داخل ہونے کے لحاظ سے وہ مشتری کے قبضے کے معنی میں ہوگا۔

نیز اس کا معنی یہ بھی ہوگا کہ اس مبیع کے سلسلے میں بیع کی تکمیل ہوگئی ہے اور اس پر سے بائع کا حق ساقط ہوگیا ہے جبکہ بائع اس پوری صورتِ حال پر سرے سے رضامند ہی نہیں ہوا۔ یہ بھی جائز نہیں کہ عادل آدمی بائع کے مثل قرار دیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عادل آدمی کا اپنے پاس مبیع کو روکے رکھنے کا حق عقد بیع کی بنا پر واجب ہوا ہے۔ اس لیے یہ حق ساقط نہیں ہوگا اِلّا یہ کہ بائع اس مبیع کو مشتری کے حوالے کرلے یا ثمن پر قبضہ کرنے پر رضامند ہوجائے۔

رہن کی ضمانت کا بیان

قول باری ہے (فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ، رہن بالقبض پر معاملہ کرو۔ اگر تم میں سے کوئی شخص دوسرے پر بھروسہ کرکے اس کے ساتھ کوئی معاملہ کرے تو جس پر بھروسہ کیا گیا ہے اسے چاہیئے کہ امانت ادا کر دے) اللہ تعالیٰ نے امانت کے ذکر کو رہن پر عطف کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ رہن امانت نہیں ہے۔

اور جب امانت نہیں ہے تو اس کا تاوان بھرنا پڑے گا۔ اس لیے کہ رہن اگر امانت ہوتا تو اس پر امانت کو عطف نہ کیا جاتا کیونکہ ایک چیز کو اس کی اپنی ذات پر عطف نہیں کیا جاتا ہے بلکہ دوسری چیز پر عطف کیا جاتا ہے۔

رہن کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر، ابن ابی لیلیٰ اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ رہن کا تاوان ہوتا ہے۔ یہ تاوان اس کی قیمت اور قرض کی رقم میں سے جو چیز کم ہو گی، اس کی صورت میں ادا کیا جائے گا۔

الثقفی نے عثمان البتی سے یہ نقل کیا ہے کہ اگر رہن سونے، چاندی یا کپڑوں کی صورت میں ہو تو ضائع ہو جانے کی صورت میں اس کا تاوان بھرنا پڑے گا اور جو زائد مقدار ہو گی اسے راہن اور مرتہن آپس میں ایک دوسرے کو لوٹا دیں گے۔ اگر رہن زمین یا جانور کی صورت میں ہو اور پھر ہلاک ہو جائے تو وہ راہن کے مال سے ہلاک ہو گا اور مرتہن کا حق باقی رہے گا، البتہ اگر راہن نے تاوان کی شرط لگائی ہو تو اس کی شرط کے مطابق معاملہ طے ہو گا

ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اگر رہن کی ہلاکت کا علم ہو جائے تو وہ راہن کے مال سے ہلاک ہو گا اور مرتہن کے حق میں کوئی کمی نہیں کی جائے گی۔ اگر اس کی ہلاکت کا علم نہ ہو سکے تو وہ مرتہن کے مال سے ہلاک ہو گا اور مرتہن اس کی قیمت کا تاوان بھر دے گا۔ راہن سے

کہا جائے گا کہ ہلاک شدہ چیز کی تفصیل اور مالیت بیان کرے۔ اس کے بعد اس سے اس بیان کردہ تفصیل اور اس کی مالیت کی سچائی پر حلف لیا جائے گا۔

پھر اس چیز کے متعلق واقفیت رکھنے والوں سے اس کی قیمت لگوائی جائے گی۔ اگر ان کی لگائی ہوئی قیمت راہن کی بیان کردہ قیمت سے زائد ہو گی تو زائد قیمت راہن کو دے دی جائے گی اور اگر قیمت کم ہو گی تو اس سے اس کی بیان کردہ قیمت پر پھر حلف لیا جائے گا اور قرض کی زائد رقم باطل ہو جائے گی۔ اگر راہن حلف اٹھانے سے انکار کر دے تو اس صورت میں رہن کی قیمت سے جو رقم زائد ہو گی وہ مرتہن کو دے دی جائے گی۔

ابن القاسم نے بھی امام مالک سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ اس میں انہوں نے یہ کہا ہے اگر یہ شرط ہو کہ اس کی ہلاکت کی صورت میں مرتہن کے قول کی تصدیق کی جائے گی اور مرتہن پر اس کا تاوان نہیں آئے گا تو یہ شرط باطل ہو گی اور مرتہن کو اس کا تاوان بھرنا پڑے گا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ اگر گروی شدہ غلام مر جائے تو اس کا قرض باقی رہے گا۔ اس لئے کہ رہن کو بند نہیں کیا جاتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول (المرھن لا یغلق) کا مطلب یہ ہے کہ جب اس کی ہلاکت کا علم ہو جائے تو یہ ہلاکت قرض کی رقم کے بدلے نہیں ہو گی۔ لیکن اگر اس کی ہلاکت کا علم نہ ہو تو اس صورت میں راہن اور مرتہن زائد رقم آپس میں ایک دوسرے کو لوٹا دیں گے۔

اوزاعی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول (لہ غنمہ و علیہ غرمہ) کے متعلق کہا کہ پہلے حصے کا معنی یہ ہے کہ اگر رہن کی مالیت قرض کی مالیت سے زائد ہو گی تو زائد رقم راہن کو واپس کر دی جائے گی اور دوسرے حصے کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس کی مالیت میں کمی ہو گی تو اتنی رقم راہن سے لے کر مرتہن کو دے دی جائے گی۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ جب رہن ہلاک ہو جائے اور اس کی قیمت میں دونوں کا اختلاف ہو جائے اور قرض کی رقم کی مقدار کے متعلق بھی کوئی ثبوت یعنی گواہی وغیرہ نہ ہو تو اس کی ہلاکت کو اس قرض میں سے سمجھا جائے گا۔ اگر قرض کی رقم کا ثبوت مل جائے تو راہن اور مرتہن دونوں زائد رقم آپس میں ایک دوسرے کو لوٹا دیں گے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ رہن امانت ہے اس کی ہلاکت کی صورت میں مرتہن پر کسی بھی صورت میں تاوان عائد نہیں ہو گا۔ خواہ اس کی ہلاکت ظاہر ہو یا خفیہ یعنی معلوم ہو یا نا معلوم۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف یعنی صحابہ کرام اور تابعین عظام کا اس پر اتفاق ہے کہ رہن

کا تاوان ہوتا ہے۔ اس بارے میں ہمیں کسی کے اختلاف کا علم نہیں ہے۔ البتہ تاوان کی کیفیت کے متعلق اختلافِ رائے ہے۔ حضرت علیؓ سے اس کے متعلق مختلف روایتیں ہیں۔ اسرائیل نے عبدالاعلیٰ سے، انہوں نے محمد بن علی اور انہوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ جب رہن کی قیمت اس قرض کی رقم سے زائد ہو جس کے بدلے رہن رکھا گیا تھا اور پھر رہن ہلاک ہو جائے تو وہ اس قرض کے بدلے ہلاک ہو جائے گا اور راہن کو کچھ نہیں ملے گا۔ اس لیئے کہ مرتہن زائد رقم کا امین ہوتا ہے۔ اس لیئے اس پر کوئی تاوان نہیں آئے گا۔ اگر رہن کی قیمت قرض کی رقم سے کم ہو اور وہ ہلاک ہو جائے تو راہن قرض کی باقی ماندہ رقم مرتہن کو واپس کر دے گا۔

عطاء نے عبید بن عمیر سے اور انہوں نے حضرت عمرؓ سے اسی قسم کی روایت کی ہے ابراہیم نخعی کا بھی یہی قول ہے۔ شعبی نے الحرث کے واسطے سے رہن کے متعلق حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ اگر رہن ہلاک ہو جائے تو راہن اور مرتہن دونوں قیمت اور قرض کی رقموں میں کمی بیشی کے لحاظ سے ایک دوسرے کو زائد رقم لوٹا دیں گے۔

قتادہ نے خلاس بن عمرو کے واسطے سے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ اگر رہن کی قیمت قرض کی رقم سے زائد ہو اور پھر وہ کسی آفت کی وجہ سے ہلاک ہو جائے تو وہ قرض کی رقم کے بدلے ہلاک ہو جائے ہو گا۔ اگر اس کی ہلاکت کا سبب کوئی آفت نہ ہو بلکہ مرتہن پر اس کا اتہام آئے تو مرتہن رہن کی زائد رقم راہن کو واپس کر دے گا۔

حضرت علیؓ سے یہ تین روایتیں ہیں۔ ان تینوں میں اس کے قابلِ ضمانت ہونے کا ذکر آیا ہے لیکن ضمان کی کیفیت کے بارے میں اختلاف ہے جس کا ہم نے ذکر کر دیا۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ زائد رقم راہن اور مرتہن آپس میں ایک دوسرے کو لوٹا دیں گے۔ قاضی شریح، حسن بصری، طاؤس، شعبی اور ابن شبرمہ کا قول ہے کہ رہن کی ہلاکت قرض کی رقم کے بدلے ہو گی۔ شریح نے یہ بھی کہا ہے کہ خواہ وہ لوہے کی انگوٹھی ہی کیوں نہ ہو جس کی قیمت ایک سو درہم لگائی گئی ہو۔

جب سلف کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ رہن کا تاوان ہے صرف تاوان کی کیفیت کے متعلق اختلاف ہے تو اس صورت میں یہ قول کہ رہن امانت ہے اور اس کا تاوان نہیں ہے سلف کے اقوال کے دائرے سے خارج ہے۔ جس سے ان کے اجماع کی مخالفت لازم آتی ہے وہ اس طرح کہ جب ان حضرات کا تاوان کے متعلق اتفاق ہو گیا تو گویا تاوان کی نفی کے قول کے بطلان پر بھی ان کا اتفاق ہو گیا۔ تاوان کی کیفیت کے متعلق ان کے اختلاف اور ضمان پر ان کے یکساں اتفاق سے کوئی فرق

نہیں پڑتا جبکہ ان کے اتفاق سے یہ بات حاصل ہوگئی کہ رہن قابل ضمانت ہے۔ یہ اتفاق ان لوگوں کے قول کے فساد کے متعلق قول فیصل ہے جو رہن کو امانت قرار دیتے ہیں۔ اس سے پہلے رہن کے قابلِ ضمانت ہونے پر آیت کی دلالت بھی گذر چکی ہے۔

رہن کا تاوان ہے یا رہن قابلِ ضمانت ہے۔ اس پر سنت یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول روایات کی بھی دلالت ہو رہی ہے عبداللہ بن المبارک نے مصعب بن ثابت سے روایت کی ہے انہوں نے کہا میں نے عطار بن ابی رباح کو یہ بیان کرتے ہوئے سنا تھا کہ ایک شخص نے گھوڑا رہن رکھ دیا جو مرتہن کے ہاتھوں ہلاک ہو گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مرتہن سے فرمایا۔ (ذھب حقك) تیرا حق ختم ہو گیا۔

ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں (لا شئی لك ، اب تیرے لیے کچھ نہیں) آپ کا مرتہن سے یہ فرمانا گویا اس کے دَین کے سقوط کی اطلاع ہے۔ اس لیے کہ مرتہن کا حق وہ قرض ہے جو وہ راہن کو دے چکا ہوتا ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں حسن بن علی الغنوی اور عبدالوارث بن ابراہیم نے اسماعیل بن ابی امیہ الذارع سے، انہیں حماد بن سلمہ نے قتادہ سے، انہوں نے حضرت انسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (المرھن بما فیہ)۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انہیں حسین بن اسحاق نے، انہیں مسیب بن واضح نے، انہیں ابن المبارک نے مصعب بن ثابت سے، انہیں علقمہ بن مرثد نے محارب بن دثار سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ دیا تھا کہ (الرھن بما فیہ) اس فقرے سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ اس کا تاوان اس قرض سے ادا ہوگا جس کے بدلے اسے رہن رکھا گیا تھا۔ آپ شریح کے قول کو نہیں دیکھتے کہ "رہن کی ہلاکت قرض کی پوری رقم کے بدلے ہو گی خواہ یہ رہن لوہے کی انگوٹھی کیوں نہ ہو" اسی طرح محارب بن دثار کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس انگوٹھی کے متعلق مروی ہے جسے قرض کے بدلے رہن رکھ دیا گیا تھا۔ پھر انگوٹھی ضائع ہو گئی تو آپ نے فرمایا (انہ بما فیہ) یعنی قرض کی رقم کے بدلے ضائع ہوئی۔

اس کا ظاہر تو یہ واجب کرتا ہے کہ رہن کے قرض کی رقم کے بدلے ہو گی خواہ قرض کی رقم رہن کی قیمت سے زیادہ ہو یا کم لیکن یہ دلیل موجود ہے کہ اس سے مراد قرض کی رقم کا رہن کی قیمت کے برابر یا اس سے کم ہونا ہے۔ اگر قرض کی رقم اس کی قیمت سے زیادہ ہو گی تو زائد رقم مرتہن کو لوٹا دی

جائے گی۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ راہن کی موت کے بعد اس کے دوسرے قرض خواہوں کے مقابلے میں مرتہن رہن کا سب سے بڑھ کر حق دار ہوگا تاکہ اسے فروخت کرکے وہ اپنا قرض وصول کرلے۔ اس اتفاق کے مضمون سے بھی رہن کے قابلِ ضمانت ہونے پر دلالت ہوتی ہے۔ وہ اس طرح کہ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ رہن پر قبضہ قرض کی وصولی کی خاطر ہوتا ہے۔ اس لیئے یہ ضروری ہوگیا کہ وہ بھی اسی طرح قابلِ ضمانت ہو جس طرح قرض کی وصولی قابلِ ضمانت ہوتی ہے۔ اس لیے کہ ہر وہ چیز جو کسی وجہ کی بنا پر قبضے میں رکھی گئی ہو۔ اس کی ہلاکت بھی اسی وجہ پر سمجھی جائے گی جس کے تحت اسے قبضے میں رکھا گیا تھا۔

مثلاً غصب شدہ چیز اگر ہلاک ہوجائے تو اس کی ہلاکت غصب کی ضمانت اور تاوان پر ہو گی۔ اسی طرح فاسد یا جائز بیع کی صورت میں قبضے میں آئی ہوئی چیز یعنی مبیع کی ہلاکت بھی اسی وجہ سے سمجھی جائے گی جس کے تحت اس پر قبضہ ہوا تھا۔ اب چونکہ رہن پر قبضہ قرض کی وصولی کی خاطر ہوتا ہے اور اس کی دلیل ہم نے پہلے بیان کردی ہے تو یہ واجب ہے کہ اس کی ہلاکت بھی اسی وجہ کے تحت ہو اس طرح رہن کی ہلاکت کے ساتھ مرتہن اپنا قرض اسی طریقے سے وصول کرلینے والا قرار دیا جائے جس طریقے سے وصول کرنا جائز ہوتا ہے۔

اگر رہن کی قیمت قرض کی رقم سے کم ہو تو یہ جائز نہیں ہوگا کہ رقم کی مقدار کی وصولی کو اس سے کم پر محمول کیا جائے یعنی قرض کی باقی رقم مرتہن کو واپس کردی جائے گی اور اگر رہن کی قیمت زائد ہو تو مرتہن کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ وہ راہن سے اپنے قرض کی رقم سے زائد وصول کرلے اس صورت میں وہ زائد رقم کا امین قرار پائے گا یعنی اس پر اس کے بدلے کوئی تاوان نہیں آئے گا۔

رہن کے قابلِ ضمانت ہونے کی ایک اور دلیل یہ ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اعیان مثلاً ودیعت، مضاربت اور شراکت کے بدلے رہن درست نہیں ہوتا اس لیئے کہ اگر رہن ہلاک ہوجائے تو مرتہن عین کو وصول نہیں کرسکے گا۔ جبکہ ایسے دیون کے بدلے جو قابلِ ضمانت ہوں رہن درست ہوتا ہے۔

اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ رہن کا تاوان قرض کے بدلے میں ہوتا ہے اور اس طرح مرتہن رہن کی ہلاکت کے ساتھ اپنا گویا قرض وصول کرلے گا۔ اس پر یہ چیز بھی دلالت کر رہی ہے کہ ہم نے کسی اصل میں حق دار کے کسی حق کی بنا پر غیر کی مملوکہ شئ کا حبس نہیں پایا جس کے

ساتھ ضمان یعنی تاوان کا تعلق نہ ہو۔

آپ دیکھتے نہیں کہ فروخت شدہ چیز اس وقت تک بائع کی ضمانت میں ہوتی ہے جب تک وہ اسے مشتری کے حوالے نہ کر دے کیونکہ مبیع ثمن کے بدلے بائع کے پاس محبوس ہوتا ہے۔ اسی طرح اجرت پر لی ہوئی چیز اجرت پر لینے والے شخص کے ہاتھ میں محبوس ہوتی ہے اور اس چیز سے حاصل ہونے والے فائدے مستاجر کی ضمانت میں ہوتے ہیں خواہ وہ اسے استعمال کرے یا نہ کرے۔

اس حبس کی وجہ سے مستاجر کے ذمے اجرت کی ادائیگی ہوتی ہے جو کہ منافع کا بدل ہوتی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ غیر کی مملوکہ شئی کو محبوس کر لینے کی صورت میں ضمان یعنی تاوان کا اس کے ساتھ ضرور تعلق ہو جاتا ہے۔

امام شافعی نے رہن کو امانت قرار دینے کے لیے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو ابنِ ابی ذویب نے زہری سے   انھوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یغلق الرھن من صاحبہ الذی رھنہ، لہ غنمہ وعلیہ غرمہ، رہن کو اس کے مالک سے بند نہیں کیا جا سکتا جس نے اسے بطور رہن رکھوایا ہے۔ مالک کو اس کا فائدہ ملے گا اور مالک کے ذمے اس کے نقصان کی تلافی ہو گی)۔

امام شافعی نے فرمایا کہ سعید بن المسیب نے حضرت ابو ہریرہؓ کے واسطے سے اتصال سند کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس حدیث کی اتصالِ سند کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یحییٰ بن ابی انیسہ نے روایت کی ہے اور روایت میں یہ فقرہ " لہ غنمہ وعلیہ غرمہ" سعید بن المسیب کا کلام ہے۔

جس طرح کہ امام مالک، یونس اور ابن ابی ذویب نے زہری سے، انہوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یغلق الرھن) یونس بن زید نے کہا کہ ابن شہاب زہری نے یہ کہا ہے کہ ابن المسیب یہ کہا کرتے تھے کہ " الرھن لمن رھنہ لہ غنمہ وعلیہ غرمہ" رہن اس شخص کا ہوتا ہے جس نے اسے بطور رھن رکھوایا ہے اسے اس کا فائدہ ملے گا اور اس کے ذمے اس کے نقصان کی تلافی ہو گی)۔

ابن شہاب زہری نے یہ کہہ کر دراصل یہ بتایا ہے کہ درج بالا فقرہ ابن المسیب کا قول ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا نہیں۔ اگر ابن المسیب اس فقرے کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت

کرنے تو ابن شہاب وہ بات نہ کہتے جو درج بالا فقرے میں انہوں نے کہی ہے بلکہ وہ اس فقرے کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہی کرتے۔

امام شافعی نے " لہ غنمہ وعلیہ غرمہ" سے یہ استدلال کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرض کی رقم سے رہن کی زائد قیمت رہن کے مالک کے لیے واجب کر دی اور قیمت میں کمی کی تلافی بھی اس کے ذمے ڈال دی اور قرض کو علیٰ حالہ باقی رکھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لا یغلق المرھن) کے متعلق ابراہیم نخعی اور طاؤس دونوں حضرات نے یہ پس منظر بیان کیا ہے کہ لوگوں کا طریقہ یہ تھا کہ ایک شخص رہن رکھواتے وقت مرتہن سے کہتا کہ اگر میں فلاں وقت تک مال یعنی قرض کی رقم تمہارے پاس لے آؤں تو ٹھیک ہے ورنہ یہ رہن تمہارا ہو گا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمادیا کہ (لا یغلق الرھن، رہن کو بند نہیں کیا جا سکتا)۔

امام مالک اور سفیان ثوری نے بھی آپ کے ارشاد کا یہی پس منظر بیان کیا ہے۔ ابو عبید نے کہا ہے کہ کلام عرب میں رہن کے ضائع ہونے کی صورت میں یہ فقرہ نہیں کہا جاتا " قد غلق الرھن" (رہن کو بند کر دیا گیا) بلکہ یہ فقرہ اس وقت کہا جاتا ہے جب مرتہن اپنا حق جتا کر اسے لے جاتا ہے۔

زمانہ جاہلیت میں لوگ ایسا ہی کیا کرتے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے (لا یغلق المرھن) فرما کر اس طریق کار کو باطل قرار دے دیا۔ بعض اہل لغت کا قول ہے کہ " غلق المرھن" کا فقرہ اس وقت کہا جاتا ہے جب رہن بغیر کسی شئی یعنی بدل کے ضائع ہو جائے۔ زھیر کا شعر ہے۔

؎ وفارقتك برھن لا فكاك لہ یوم الوداع فامسی رھنھا غلقا

اے محبوبہ میں تجھ سے الوداع کے دن ایسا رہن دے کر جدا ہوا جسے کبھی بھی چھڑایا نہیں جا سکتا۔ اب محبوبہ کے پاس رکھا ہوا رہن بند ہو گیا ہے۔

شاعر کی مراد اس سے یہ ہے کہ محبوبہ اس کا دل بغیر کچھ دیئے اپنے ساتھ لے گئی۔ اعشیٰ کا شعر ہے

؎ فھل یمنعنی ارتیادی البلا د من حذر الموت ان یاتین
علی رقیب لہ حافظ فقل فی امرئ غلق مرتھن

کیا موت کی آمد کا خوف اور خطرہ ملکوں میں چلنے پھرنے سے باز رکھ سکتا ہے مجھ پر اس کی طرف سے ایک محافظ اور نگہبان مقرر ہے۔ اس لیے میرے متعلق بتاؤ کہ میں ایک ایسا شخص ہوں جسے گروی رکھ دیا گیا ہے اور اس گروی کو بند کر دیا گیا ہے۔ شاعر نے دوسرے شعر میں " فقل فی

امرئٌ غلق مرتھن" کہہ کر یہ مراد لیا ہے کہ وہ مر جائے گا اور بغیر کسی چیز کے اس طرح ختم ہو جائے گا گویا کہ وہ تھا ہی نہیں۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (لا یغلق الرھن) دو معنوں پر محمول ہے ایک تو یہ کہ اگر رہن بحالہ باقی ہے تو مدت گذر جانے پر قرض کے بدل کے طور پر مرتہن کو اس پر قبضے کا حق نہیں ہوگا اور دوسرا یہ کہ اگر رہن ہلاک ہو جائے تو کسی بدل کے بغیر ہلاک نہیں ہوگا۔

رہ گیا یہ قول کہ "لہ غنمہ وعلیہ غرمہ" تو ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ سعید بن المسیب کا قول ہے کہ جسے کسی راوی نے متن حدیث میں شامل کر دیا اور بعض نے اسے متن حدیث سے الگ رکھ کر بیان کر دیا کہ یہ ابن المسیب کا قول ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی نسبت نہیں ہے۔

امام شافعی نے اس قول سے جو مفہوم اخذ کیا ہے کہ راہن کو رہن کی وہ قیمت جو قرض کی رقم سے زائد ہو، ہلاکت کی صورت میں واپس مل جائے گی اور اگر رہن کی قیمت قرض کی رقم سے کم ہو گی تو زائد رقم کی ادائیگی بھی اس کے ذمے ہو گی۔

اس کی تاویل ایسی ہے جو نہ صرف فقہاء کے اقوال کے دائرے سے خارج ہے بلکہ لغت کے اعتبار سے بھی غلط ہے۔ اس لیے کہ اصل لغت میں "غرم" لزوم کو کہتے ہیں۔ ارشاد باری ہے (اِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا، بے شک جہنم کا عذاب ثابت اور لازم ہے) یعنی جہنم کا عذاب ثابت اور لازم ہے۔

غریم اس شخص کو کہتے ہیں جس کے ذمہ قرض کی رقم لگ گئی ہو یعنی مقروض۔ غریم قرض خواہ کو بھی کہا جاتا ہے اس لیے کہ قرض خواہ کو مقروض کے ساتھ چپک جانے اور مسلسل قرض کی واپسی کے مطالبہ کا حق ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم گناہ اور قرض سے اللہ کی پناہ مانگا کرتے تھے۔ اس کے متعلق جب آپ سے پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا (ان الرجل اذا غرم حدث فکذب ووعد فاخلف، جب کوئی مقروض ہو جاتا ہے تو بات کرتا ہے تو جھوٹ بولتا ہے اور وعدہ کرتا ہے تو وعدہ خلافی کرتا ہے) آپ نے غرم کا مفہوم یہ بتا دیا کہ یہ آدمی کی طرف سے مسلسل مطالبہ کا نام ہے۔ قبیصہ بن المخارق کی روایت کردہ حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (ان المسئلۃ لا تحل الا من ثلاث فقر مدقع او غرم مفظع او دم موجع، دست سوال دراز کرنا تین باتوں کی

وجہ سے حلال ہوتا ہے یا تو ایسی تنگ دستی ہو جو انسان کو زمین پر گرا دے یعنی بے بس کر دے یا ایسا قرض ہو جو مقروض کو ذلیل کرا دے یا قتل کی وجہ سے خون بہا کی ادائیگی کے سلسلے میں پیدا ہونے والی پریشان کن صورت ہو) قول باری ہے (اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ) تا قول باری (وَالْغَارِمِیْنَ) ان سے مراد قرضوں کے بوجھ تلے دبے ہوئے لوگ ہیں۔ اسی طرح قول باری ہے (اِنَّا لَمُغْرَمُوْنَ) یعنی ہم سے ہمارے قرضوں کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جائے گا اور ہمارے قرض خواہ ہمارے پیچھے لگ جائیں گے۔ لغت میں غرم کے اصل معنی یہی ہیں۔

ہمیں ثعلب کے غلام ابو عمر نے ثعلب سے اور انہوں نے ابن الاعرابی سے غرم کے معنی بیان کیئے۔ ابو عمر نے کہا کہ جس شخص کا یہ قول ہے کہ مال کی ہلاکت اور اس کے نقصان کا نام غرم ہے۔ اس نے غلط کہا اس لیے کہ وہ فقیر جس کا سارا مال ختم ہو چکا ہو غریم نہیں کہلاتا بلکہ غریم وہ شخص ہے جس پر کسی آدمی کی طرف سے قرض کی ادائیگی کا مسلسل مطالبہ ہو رہا ہو جب بات اس طرح ہے تو پھر جس نے "وعلیہ غرمہ" کے معانی نقصان کے کیئے ہیں وہ غلطی پر ہے۔

اس حدیث کے راوی سعید بن المسیب ہیں اور ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ اس فقرہ "لہ غنمہ وعلیہ غرمہ" کے قائل وہ خود ہیں لیکن انہوں نے اس کے وہ معنی بیان نہیں کیے جو امام شافعی نے لیئے ہیں کیونکہ سعید بن المسیب کا مسلک یہ ہے کہ رہن قابل ضمانت یا ضمانت کے تحت ہے۔

عبدالرحمٰن بن ابی الزناد نے "کتاب السبعہ" میں اپنے والد سے، انہوں نے سعید بن المسیب، عروہ، قاسم بن محمد، ابوبکر بن عبدالرحمٰن، خارجہ بن زید، عبیداللہ بن عبداللہ وغیرہم سے ذکر کیا ہے کہ ان حضرات نے یہ کہا ہے کہ" المرهن بما فيه اذا هلك وعميت قيمته "(رہن جب ہلاک ہو جائے اور اس کی قیمت کے متعلق پتہ نہ ہو تو وہ قرض کی رقم کے بدلے ہلاک ہو گا)۔

ان حضرات میں سے ثقہ لوگوں نے اس قول کی روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچائی ہے اور یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے کہ سعید بن المسیب کا مسلک رہن کے ضمان کے اثبات میں ہے اس پس منظر میں کسی شخص کے لیئے یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ وہ ان کے اس قول" وعلیہ غرمہ" سے ضمان کی نفی پر استدلال کرے۔

اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قول کی روایت درست تسلیم کر لی جائے تو امام شافعی کے مسلک پر یہ واجب ہو گا کہ اس قول سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد کے متعلق راوی کے

بیان کردہ معنی کی بنیاد پر فیصلہ کر دیا جائے اس لیئے کہ امام شافعی اس بات کے قائل ہیں کہ راوی حدیث کے معنی کا زیادہ اور بہتر علم رکھتا ہے۔

اسی اصول کے تحت انہوں نے عمرو بن دینار کے قول کو شاہد اور یمین کے مسئلے میں حجت تسلیم کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ مالی مقدمات کے بارے میں ہے اور غیر مالی مقدمات میں اس پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح "حدیث قلتین" میں راوی ابن جریج کے قول کو تسلیم کرتے ہوئے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے ھجر کے علاقے کے قلال یعنی کوزے مراد لیے ہیں۔

اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کے مسلک کی بنا پر بائع اور مشتری کے خیار کے مسئلے میں دونوں کی علیحدگی کے متعلق کہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس سے مراد جسمانی طور پر ایک دوسرے سے علیحدگی ہے کہ جس کے بعد دونوں کے لیے سودے کو ختم کر دینے کا اختیار ختم ہو جاتا ہے اس اصول کی بنا پر امام شافعی پر یہ لازم آتا ہے کہ اگر وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس فقرے کی روایت کو ثابت مانتے ہیں تو پھر اس سے آپ کی مراد کے متعلق حدیث کے راوی سعید بن المسیب کی تشریح کو قولِ فیصل تسلیم کر لیں۔

سعید بن المسیب کے قول "لہ غنمہ" کے معنی یہ ہیں کہ رہن کی قیمت میں دین سے بڑھی ہوئی رقم کا حق دار راہن ہے اور "وعلیہ غرمہ" کے معنی یہ ہیں کہ راہن پر قرض کی رقم ہے جس کے بدلے میں رہن رکھا گیا ہے۔

دراصل یہ دونوں فقرے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لا یغلق الرھن) کی تفسیر و تشریح ہیں، اس لیے کہ لوگوں کا طریقہ تھا کہ قرض کی ادائیگی سے پہلے مدت گذر جانے پر وہ رہن پر مرتہن کی ملکیت کے استحقاق کو لازم کر دیتے تھے۔ اس پر آپ نے درج بالا فقرہ فرمایا جس کے معنی یہ ہیں کہ مدت گذر جانے پر مرتہن رہن کا مستحق نہیں ہوگا۔ پھر اس کی تفسیر ان الفاظ میں فرمائی کہ "لصاحبہ غنمہ" یعنی رہن کی قیمت میں پائی جانے والی زیادتی راہن کے لیے ہے اور یہ بیان کر دیا کہ مرتہن صرف عین رہن کا مستحق ہے اس کی زیادتی اور اضافے کا حق دار نہیں نیز اس کا قرض راہن کے ذمے بحالہ باقی ہے۔ "وعلیہ غرمہ" کا مفہوم یہی ہے۔

جس طرح اس قول "وعلیہ دینہ" اس کے ذمے اس کا قرض ہے) کا مفہوم بھی اس جیسا ہے۔ اس لیے روایت میں کوئی ایسی دلالت نہیں ہے جس سے معلوم ہو کہ رہن ناقابلِ ضمانت ہوتا ہے بلکہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ رہن قابلِ ضمانت ہوتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول (لا یغلق الرھن) سے جب یہ مراد لی جائے کہ رہن چھڑانے کے وقت وہ بحالہ باقی ہو نیز مدت گزرنے کے ساتھ اس پر مرتہن کی ملکیت کے استحقاق کی شرط آپ نے باطل قرار دی ہے تو یہ فقرہ کئی معانی پر مشتمل ہوگا ایک تو یہ کہ فاسد شرطیں رہن کو فاسد نہیں کر سکتیں بلکہ رہن شرط کو باطل کر دیتا ہے اور خود جائز ہو جاتا ہے۔ اس لیئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کی شرط کو باطل قرار دے کر رہن کو جائز کر دیا تھا۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہبہ اور صدقہ کی طرح قبضہ رہن کی صحت کی شرط ہے پھر فاسد شرطیں اسے فاسد نہیں کر سکتیں اس لیئے ضروری ہوگیا کہ ان تمام چیزوں کا حکم بھی یہی ہو جو قبضہ کے بغیر درست نہیں ہوتیں مثلاً ہبہ اور صدقات کی تمام صورتیں یعنی شرطوں سے یہ صورتیں فاسد نہیں ہوتیں عین اور رہن میں مشترک بات یہ ہے کہ ان تمام کی صحت قبضہ کے ساتھ مشروط ہے۔

درج بالا روایت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے۔ ایسے تمام عقود جن میں تملیک یعنی کسی کو کسی چیز کا مالک بنا دینا ہوا نہیں آنے والے وقتوں اور شرطوں کے ساتھ معلق نہیں کیا جا سکتا اس لیے کہ روایت میں مذکور رہن کی ملکیت جو مرتہن کو حاصل ہو جاتی ہے وہ مدت کے گزر جانے کے ساتھ مشروط تھی اور یہ ایسی تملیک تھی جو آنے والے وقت کے ساتھ مشروط تھی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تملیک کے لیے اس طرح کی شرط کو باطل قرار دے دیا اور یہ مثال اس بات کی بنیاد بن گئی کہ تملیک اور براءت کے تمام عقود کو آنے والے وقتوں اور شرطوں کے ساتھ معلق کرنے کی ممانعت ہے جسے "تملیک معلق علی الخطر" کہا جاتا ہے۔

اس بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "جب کل آجائے گی تو میں تمہیں اپنا غلام ہبہ کر دوں گا یا تیرے ہاتھ فروخت کر دوں گا یا تم پر میرا جو قرض ہے اس سے میں تمہیں بری کر دوں گا" تو اس کا یہ کہنا باطل ہوگا۔

پہلے دو فقروں سے نہ ملکیت ثابت ہوگی اور فقرے سے نہ قرض سے براءت لیکن طلاق اور عتاق کی صورتیں درج بالا صورتوں سے مختلف ہیں یعنی انہیں مستقبل کے اوقات اور شرائط کے ساتھ معلق کر دینا جائز ہے۔ اس لیئے کہ ان صورتوں میں ایسا کرنے کے جواز کے لیے ایک اور اصل اور بنیاد ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے غلام کو مکاتب بنانے کی اپنے قول (فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا، اور انہیں مکاتب بنا دو اگر تمہیں ان میں کوئی بھلائی نظر آئے) میں اجازت دے دی ہے۔

اس کی صورت یہ ہے کہ آقا غلام سے یہ کہے کہ " میں تجھے ایک ہزار درہم پر مکاتب بناتا ہوں اگر تو یہ رقم ادا کر دے گا تو تو آزاد ہے۔ اگر ادائیگی نہ کر سکے گا تو تو غلام رہے گا" اب ظاہر ہے کہ اس آزادی کو مستقبل کی ایک شرط اور وقت کے ساتھ معلق کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے طلاق کے بارے میں فرمایا (فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ، انہیں ان کی عدت پر طلاق دو)۔

اللہ تعالیٰ نے فی الحال طلاق دینے اور اسے سنت طلاق کے وقت کی طرف منسوب کرنے کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا۔ جب اس عقد یعنی مال کے بدلے عتق یا خلع کا ایجاب آقا یا شوہر کے لیئے اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ وہ غلام یا بیوی کی طرف سے عتق یا خلع کو قبول کرنے سے پہلے اپنی پیشکش میں واجب کردہ مال وغیرہ سے رجوع نہیں کر سکتے تو اس صورت میں یہ عتق ایسی صورت کے ساتھ معلق ہو گیا۔

—— جس کی حیثیت قسموں والی شرطوں جیسی ہے۔ جن میں رجوع کر لینے کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس بات میں یہ دلیل موجود ہے کہ طلاق اور عتاق کو آنے والے اوقات اور شرائط کے ساتھ معلق کر دینا جائز ہے۔ ان دونوں میں جو مشترک بات پائی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ طلاق یا عتاق اگر ایک دفعہ واقع ہو جائے تو پھر اسے فسخ نہیں کیا جا سکتا۔

اس کے برعکس تملیک کے جن تمام عقود کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ ان کے انعقاد کے بعد بھی انہیں فسخ کیا جا سکتا ہے۔ اس لیئے انہیں مستقبل کے اوقات اور شرائط کے ساتھ معلق کرنا درست قرار نہیں پایا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لا یغلق الرھن) کی ہمارے بیان کردہ معنی پر دلالت کی نظیر وہ روایت ہے جس میں آپ نے بیع منابذہ، بیع ملامسہ اور بیع حصاۃ سے منع فرما دیا ہے بیع کی ان صورتوں پر زمانۂ جاہلیت میں لوگ عمل پیرا تھے۔ اگر کوئی شخص فروخت کے لیے رکھی ہوئی چیز یا جانور کو ہاتھ لگا دیتا جسے بیع ملامسہ کہتے ہیں یا اپنے مقابل کی طرف کپڑا پھینک دیتا جو بیع منابذہ ہے یا اس پر ایک کنکری مار دیتا جو بیع حصاۃ کی ایک صورت ہے تو بیع واجب اور لازم ہو جاتی۔

اس طرح ملکیت کے وقوع کا تعلق ایجاب اور قبول کی بجائے کسی اور چیز سے ہو جاتا جسے بائع اور مشتری میں سے ایک سرانجام دیتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام صورتوں کو باطل قرار دیا۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ تملیک کے تمام عقود اخطار یعنی آنے والے اوقات اور شرائط کے ساتھ معلق نہیں ہو سکتے۔

ہمارے اصحاب نے رہن کے تاوان کے لیئے وہ رقم مقرر کی ہے جو اس کی قیمت اور قرض کی مقدار میں سے کم ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ رہن پر مرتہن کا قبضہ چونکہ اپنے قرض کی وصولی کے لیے ہوتا ہے تو ضروری ہو گیا کہ اس رقم کا اعتبار کیا جائے جس کے ذریعے قرض کی وصولی درست ہو سکے۔

اب یہ بھی درست نہیں ہے کہ مرتہن اپنی دی ہوئی رقم سے کم وصول کرے اور نہ یہ جائز ہے کہ دی ہوئی رقم سے زائد وصول کرے اس لیے اگر رہن کی قیمت کم ہوگی اور قرض زیادہ ہوگا تو وہ قرض کی زائد رقم راہن سے رکھوا لے گا اور اگر صورت اس کے برعکس ہو گی تو وہ زائد رقم کا امین قرار پائے گا۔

جس شخص نے رہن کی ہلاکت کو پورے قرضے کی رقم کے بدلے ہلاکت قرار دیا ہے۔خواہ رہن کی قیمت قرض کی رقم سے کم ہو یا زائد اور اسے بائع کے ہاتھ میں مبیع کی ہلاکت کے مشابہ قرار دیا ہے جس میں مبیع کی ہلاکت ثمن کے مقابلے میں ہوتی ہے خواہ مبیع کی اصل قیمت ثمن کی مقدار سے کم ہو یا زیادہ اور دلیل یہ دی ہے کہ ان دونوں میں مشترک بات اور علت یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک یعنی رہن اور مبیع ایک قرض کی رقم کے بدلے محبوس ہوتے ہیں۔

ہمارے نزدیک یہ بات ایسی نہیں ہے۔اس لیے کہ مبیع کی ضمانت اور تاوان کی بات صرف ثمن کی حد تک محدود ہوتی ہے خواہ وہ کم ہو یا زیادہ اس لیے کہ مبیع کی ہلاکت پر بیع ٹوٹ جاتی ہے اور ثمن ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ یہ تو نہیں ہو سکتا کہ بیع ٹوٹ جائے اور ثمن بحالہ باقی رہے۔

لیکن جہاں تک رہن کا معاملہ ہے تو اس کی ہلاکت کے ساتھ عقد رہن مکمل ہو جاتا ہے اور ٹوٹتا نہیں اور دوسری طرف مرتہن کو اس کے قرض کی وصولی بھی ہو جاتی ہے۔اس لیے ہماری بیان کردہ دلیل کی بنا پر رہن کے ضمان کا اعتبار واجب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قرض سے زائد رقم اگر مرتہن کے ہاتھ میں امانت ہو سکتی ہے تو رہن کی پوری قیمت کیوں نہیں امانت ہو سکتی اور یہ کہ زائد رقم میں امانت کے معنی کے وجود کی بنا پر جس میں تاوان نہیں ہوتا مرتہن کی طرف سے اپنے قرض کی وصولی کے لیئے رہن کو اپنے قبضے میں رکھنا اس کے تاوان کا موجب قرار نہ دیا جائے۔

اسی طرح رہن میں رکھی گئی عورت کے ہاں اگر رہن میں رکھے جانے کے بعد کوئی بچہ پیدا ہو جائے تو وہ بھی مرتہن کے ہاتھ میں اپنی ماں کے ساتھ محبوس ہو گا لیکن اگر وہ مر جائے تو اس کی موت کا کسی کو تاوان بھرنا نہیں پڑے گا۔اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ مرتہن کے ہاتھ میں اس کا محبوس ہونا اس کے مضمون ہونے یعنی اس کے تاوان کی ادائیگی کی علت قرار نہیں پایا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ رہن کی قیمت سے قرض کی زائد رقم اور رہن رکھی ہوئی عورت کا بچہ یہ دونوں اپنے اپنے اصل کے تابع ہوتے ہیں اور انہیں اپنے اصل سے علیحدہ کرنا جائز نہیں ہوتا بشرطیکہ انہیں عقد میں تابع کی حیثیت سے داخل کر لیا گیا ہو۔

جب یہ بات طے ہو گئی تو اب ان پر اصلاً ضمان کا حکم لگانا درست نہیں ہو گا کیونکہ بچے کی پیدائش سے پہلے طے پا جانے والے عقد کی وجہ سے بچے پر اصلاً ضمان کا حکم لگانا ناممکن ہے اور عقد میں بالتبع داخل ہونے والی شئے کا وہ حکم نہیں ہوتا جو اصلاً داخل ہونے والی چیز کا ہوتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ام ولد کا بچہ بالتبع ماں کے حکم میں داخل ہو جاتا ہے اور اس کے لیئے بھی استیلاد کا حق ثابت ہو جاتا ہے لیکن اگر اس بچے کے لیئے اصلاً اور ماں سے جدا کر کے یہ حق ثابت کیا جائے تو یہ صحیح نہیں ہو گا اسی طرح ایسی لونڈی جسے مکاتب بنا دیا گیا ہو اور کتابت کے وقت اسے حمل ہو تو پیدا ہونے والا بچہ بھی بالتبع عقد کتابت میں داخل ہو جائے گا۔ اگر حمل کی حالت میں اس بچے کو اصلاً عقدِ کتابت میں داخل کیا جاتا تو یہ بات درست نہ ہوتی۔

ٹھیک اسی طرح قرض سے رہن کی قیمت کی زائد رقم اور رہن رکھی ہوئی عورت کا بچہ چونکہ عقدِ رہن میں بالتبع داخل ہوتے ہیں اس لیئے یہ لازم نہیں ہو گا کہ ان کا حکم بھی وہی ہو جائے جو اصل کا حکم ہے اور نہ ہی یہ حکم انہیں اس حیثیت سے لاحق ہو گا کہ ان پر عقد کی ابتدا ہوئی تھی۔ اس پر یہ صورت بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص ایک اونٹنی قربانی کے جانور کے طور پر اپنے ساتھ مکہ معظمہ لے چلا۔ اونٹنی موٹی ہو گئی یا اس کا بچہ پیدا ہو گیا تو اس شخص پر یہ لازم ہو گا کہ وہ اونٹنی کو اس کے جسمانی اضافے اور بچے کے ساتھ لیتا جائے اگر آگے چل کر اس کی فربہی ختم ہو جائے یا بچہ ہلاک ہو جائے تو اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہو گی جو چیز اس پر پہلے سے لازم ہے یعنی ہدی کو مکہ معظمہ تک لے جانا وہی لازم رہے گی۔

اسی طرح اگر اس پر درمیانے درجے کا جانور لازم ہو لیکن وہ چنا ہوا موٹا اور فربہ جانور بطور ہدی لے چلے تو اس سے زائد مقدار کا حکم اسی وقت تک ثابت رہے گا جب تک اصل باقی ہے۔ اگر ذبح ہونے سے پہلے اصل ہلاک ہو گیا تو اس زائد مقدار کا حکم باطل ہو جائے گا اور اس پر وہی حکم واپس آجائے گا جو پہلے تھا یعنی درمیانے درجے کے جانور کی قربانی۔ اسی طرح اگر اضافہ یعنی جسمانی فربہی کی جگہ اس جانور سے پیدا ہونے والا بچہ ہوتا تو اس کا بھی یہی حکم ہوتا۔ ٹھیک اسی طرح رہن شدہ عورت کا بچہ اور قرض کی مقدار سے رہن کی قیمت کی زائد رقم ان دونوں کا بھی یہی حکم ہے کہ جب تک اصل موجود ہیں ان کا حکم بھی باقی رہے گا اور جب اصل ہلاک ہو جائیں گے تو ان کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ واللہ اعلم!

رہن سے فائدہ اٹھانے کے متعلق فقہاء کے اختلاف کا ذکر

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، حسن بن زیاد اور زفر کا قول ہے کہ رہن شدہ چیز سے نہ تو مرتہن ہی کسی قسم کا کوئی فائدہ اٹھا سکتا ہے اور نہ ہی راہن۔ ان حضرات کا قول ہے کہ اگر مرتہن نے راہن کی یا راہن نے مرتہن کی اجازت سے رہن کو اجرت پر دے دیا تو وہ رہن کے حکم سے خارج ہو جائے گا اور اس حکم میں واپس نہیں آئے گا۔

قاضی ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ جب مرتہن راہن کی اجازت سے اسے اجرت پر دے دے تو بحالہ رہن رہے گا اور آمدنی ہو گی تو مرتہن کی ہو گی تاکہ اس کے ذریعے اس کا حق ادا ہو سکے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ جب مرتہن رہن اور راہن کے درمیان سے ہٹ جائے کہ مکان کی صورت میں راہن اسے کرایہ پر دے دے یا کسی کو لاکر وہاں بسا دے یا کسی کو عاریت کے طور پر دے دے تو اب وہ رہن نہیں رہے گا لیکن اگر مرتہن راہن کی اجازت سے اسے کرایہ یا اجرت پر دے دے تو وہ رہن کے حکم سے خارج نہیں ہو گا۔

اسی طرح اگر راہن کی اجازت سے مرتہن اسے عاریت کے طور پر کسی کو دے دے تو وہ رہن کے حکم سے خارج نہیں ہو گا۔ اگر راہن کی اجازت سے مرتہن اسے کرایہ پر دے دے تو زمین کا کرایہ مالک یعنی راہن کو ملے گا اور یہ کرایہ اس کے لیے حق رہن نہیں بنے گا۔ البتہ اگر مرتہن اس کی شرط لگا دے تو پھر کرایہ بھی رہن بن جائے گا۔ اگر بیع میں رہن رکھنے اور کرایہ میں اپنا حق وصول کرنے کی شرط لگائی گئی ہو تو یہ صورت امام مالک کے نزدیک مکروہ ہے لیکن اگر عقد بیع میں یہ شرط نہ ہو اور بیع کے بعد راہن از راہِ نیکی ایسا کر دے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

اگر بیع اس شرط پر ایک متعین مدت کے لیے کی جائے یا بائع اس میں رہن کو فروخت کرنے کی شرط لگا دے تاکہ اپنا حصہ وصول کر سکے تو امام مالک کے نزدیک مکانات اور اراضی کی صورت میں

یہ بات جائز ہو گی البتہ جانور کی صورت میں یہ مکروہ ہو گی۔ المعافی نے سفیان ثوری سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے رہن شدہ چیز سے کسی قسم کے استفاع کو مکروہ سمجھا ہے حتیٰ کہ رہن شدہ قرآن مجید کے نسخے سے تلاوت بھی نہیں کر سکتا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ رہن کی آمدنی اس کے مالک کی ہو گی اور اس میں سے وہ رہن پر خرچ کرے گا۔ بچ رہنے والا حصہ اس کا ہو گا اگر رہن سے کوئی آمدنی نہ ہو اور اس کا مالک اس سے خدمت لیتا ہو تو وہ اسے اس خدمت کے عوض کھانا دے گا۔ اگر اس سے خدمت نہ لیتا ہو تو اس کے اخراجات مالک کے ذمے ہوں گے۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ رہن کو کام پر نہیں لگایا جائے گا اور نہ اس سے کوئی فائدہ اٹھایا جائے گا۔ البتہ اگر کوئی مکان رہن میں رکھ دیا جائے اور اس کے اجڑنے اور بے آباد ہونے کا خطرہ پیدا ہو جائے تو اس میں مرتہن اس سے فائدہ اٹھانے کی نیت سے نہیں بلکہ اسے درست حالت میں رکھنے کی نیت سے وہاں سکونت اختیار کر سکتا ہے۔

ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ مرتہن اگر رہن میں رکھی ہوئی انگوٹھی زیب وزینت کی نیت سے پہن لے گا تو اسے تاوان بھرنا پڑے گا لیکن اگر اسے حفاظت کی غرض سے پہن لے گا تو اس پر کوئی تاوان عائد نہیں ہو گا لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر رہن شدہ غلام کو اس کی غذا کے بدلے کام پر لگایا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ خرچ کام کی مقدار کے برابر ہو۔ اگر کام خرچ سے زیادہ ہو تو مرتہن سے زائد مقدار وصول کی جائے گی۔

المزنی نے امام شافعی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث نقل کی ہے کہ (الرھن محلوب ومرکوب، رہن کا دودھ نکالا جا سکتا ہے اور اس پر سواری بھی کی جا سکتی ہے) یعنی جس شخص نے سواری کا یا دودھ والا جانور رہن رکھ دیا ہو تو راہن کو اس پر سوار ہونے اور اس کا دودھ حاصل کرنے سے روکا نہیں جا سکتا۔

راہن کے لیے رہن شدہ غلام سے خدمت لینا دودھ والے جانور سے دودھ حاصل کرنا اور سواری کے جانور پر سواری کرنا جائز ہے۔ وہ رہن شدہ بھیڑوں کا اون بھی حاصل کر سکتا ہے۔ رہن کو رات گذارنے کے لیے مرتہن کے پاس یا اس شخص کے پاس چھوڑ دے گا جس کے ہاتھوں میں دونوں یعنی راہن اور مرتہن نے اسے دے دیا ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جب (فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ) فرمایا اور قبضے کو رہن کی

ایک خصوصیت قرار دیا تو گویا یہ واجب کر دیا کہ قبضے کا استحقاق عقد رہن کے ابطال کا موجب ہے اس لیے جب راہن یا مرتہن میں سے کوئی بھی دوسرے ساتھی کی اجازت سے اسے اجرت پر کسی کے حوالے کر دے گا تو رہن شدہ چیز رہن کے حکم سے نکل جائے گی کیونکہ اس صورت میں مستاجر اس قبضے کا مستحق ہو جائے گا جس کی بنا پر عقد رہن درست ہوتا ہے۔

تاہم عاریت کی صورت میں ہمارے نزدیک یہ بات پیدا نہیں ہوتی کیونکہ عاریت قبضے کے استحقاق کی موجب نہیں ہے اس لیئے کہ عاریت کے طور پر کوئی چیز دینے والا شخص اس چیز کو جب چاہے اپنے قبضے میں لوٹا سکتا ہے جن لوگوں نے رہن کو اجرت پر دینے اور اس سے فائدہ اٹھانے کو جائز قرار دیا ہے۔ ان کا استدلال اس روایت سے ہے جسے ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں ھناد نے ابن المبارک سے، انہوں نے زکریا سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے، انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا۔

(لبن الدر یحلب بنفقتہ اذا کان موھونا والظھر یرکب بنفقتہ اذا کان مرھونا وعلی الذی یرکب ویحلب النفقۃ، دودھ دینے والا جانور اگر رہن شدہ ہو تو اس کے اخراجات کے بدلے اس سے دودھ نکالا جائے گا، سواری کا جانور اگر رہن شدہ ہو تو اس کے اخراجات کے بدلے اس پر سواری کی جائے گی۔ دودھ نکالنے اور سواری کرنے والے پر ان جانوروں کے اخراجات کی ذمہ داری ہوگی)۔

اس حدیث میں یہ ذکر ہوا کہ اخراجات کا وجوب اس پر سواری کرنے اور اس کا دودھ نکالنے کی بنا پر ہے جبکہ یہ بات معلوم ہے کہ راہن پر رہن کے اخراجات کا وجوب اس کی ملکیت کی بنا پر ہے سواری کرنے یا دودھ نکالنے کی بنا پر نہیں۔ اس لیے کہ اگر رہن ایسی چیز ہوتی جس کا دودھ نہ نکالا جا سکتا یا جس پر سواری نہ ہو سکتی تو اس صورت میں بھی راہن پر اس کا نفقہ واجب ہوتا۔ یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس سے مراد یہ بات ہے کہ دودھ نکالنے اور سواری کرنے کا حق مرتہن کو اس نفقہ کے بدلے ہے جو وہ رہن پر کرتا ہے۔ یہ بات ہشیم نے اپنی روایت میں بیان کی ہے۔ انہوں نے زکریا بن ابی زائدہ سے، انہوں نے شعبی سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا۔

(اذا کانت الدابۃ مرھونۃ فعلی المرتھن علفھا ولبن الدر یشرب وعلی الذی یشرب نفقتھا ویرکب، جب کوئی جانور رہن میں رکھ دیا جائے تو اس کا چارہ مرتہن

سکے ذمے ہوگا۔ دودھ دینے والے جانور کا دودھ استعمال کیا جائے گا اور دودھ استعمال کرنے والے اور سواری کرنے والے پر اس جانور کے اخراجات کی ذمہ داری ہوگی)۔

اس روایت میں یہ بیان ہوا کہ مرتہن کے ذمے رہن شدہ جانور کا نفقہ ہوگا اور اس کے دودھ اور اس پر سواری کا حق اسے حاصل ہوگا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اس کا نفقہ راہن پر ہوگا مرتہن پر نہیں ہوگا۔ اس لیئے یہ روایت امام شافعی کے خلاف حجت ہے نہ کہ ان کے حق میں۔ حسن بن صالح نے اسماعیل بن ابی خالد سے اور انہوں نے شعبی سے نقل کیا ہے کہ رہن سے کسی قسم کا فائدہ اٹھایا نہیں جا سکتا۔

اس طرح شعبی نے درج بالا روایت کو چھوڑ دیا حالانکہ وہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کردہ حدیث ہے۔ یہ چیز دو باتوں میں سے ایک پر دلالت کرتی ہے یا تو یہ حدیث اصل میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہی نہیں ہے یا شعبی کے نزدیک یہ منسوخ ہو چکی ہے۔ اس حدیث کے متعلق ہماری بھی یہی رائے ہے۔ اس لیے کہ حدیث میں مذکور جیسی باتیں سود کی تحریم سے پہلے جائز تھیں۔ پھر جب سود کی حرمت نازل ہوئی اور معاملات اور اشیاء کو ان کی اصلی حالتوں کی طرف لوٹا دیا گیا یعنی لوگوں کے معمولات اور پیش آمدہ باتوں کو اسلامی تعلیمات کی روشنی میں صحیح خطوط پر استوار کر دیا گیا تو ایسی باتیں منسوخ ہو گئیں آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نفقہ کو دودھ کا بدل قرار دیا خواہ یہ دودھ تھوڑا ہو یا زیادہ۔

اس کی مثال وہ روایت ہے جو مصراۃ (جس جانور کے تھنوں کو خریدار کے سامنے بڑا دکھانے کے لیئے اس کا دودھ اس کے تھنوں میں رہنے دیا گیا ہو) کے متعلق مروی ہے کہ خریدار اس جانور کو واپس کر دے گا اور اس کے ساتھ ایک صاع کھجور بھی دے گا۔ اس میں دودھ کی اس مقدار کا اعتبار نہیں کیا گیا جو خریدار نے اس جانور سے حاصل کیا تھا۔ سود کی تحریم کے ساتھ یہ حکم بھی ہمارے نزدیک منسوخ ہو چکا ہے۔

جو لوگ راہن کے لیے مرہون جانور کی سواری اور دودھ کے ایجاب کے قائل ہیں ان کے بطلان پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قبضہ کو رہن کی اس طرح صفت اور خصوصیت قرار دی جس طرح عدالت کو گواہی کی صفت اور خصوصیت قرار دی۔

ارشاد ہوا (اِثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ نیز (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ) اور یہ معلوم ہے کہ گواہی سے صفت عدالت کا زائل ہو جانا گواہی کے جواز کو مانع ہے۔ اسی طرح جب اللہ تعالیٰ

نے اپنے قول (فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ) سے رہن کی صفت اور خصوصیت بیان کر دی کہ وہ قبضے میں ہو تو پھر اس صفت کے عدم وجود پر یعنی رہن پر کسی اور کے قبضے کے استحقاق کی صورت میں عقد رہن کا ابطال واجب ہوگا۔

اس لیے اگر راہن اس قبضے کا مستحق قرار پائے جس کی وجہ سے عقد رہن درست ہوتا ہے۔ تو یہ چیز ابتدا ہی سے اس عقد کی صحت کے مانع ہو جائے گی۔ اس لیے کہ عقد کے ساتھ اسے باطل کرنے والی چیز بھی موجود تھی۔ اگر عقد رہن ابتدائی طور پر درست ہو جائے تو پھر یہ ضروری ہوگا کہ اس پر قبضے کے استحقاق اور اسے راہن کی طرف لوٹا دینے کے وجوب کی بنا پر یہ باطل ہو جائے۔

نیز جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ راہن کو اپنی اس لونڈی سے ہمبستری کی ممانعت کر دی جائے گی جسے اس نے رہن رکھ دیا ہو حالانکہ ہمبستری اس مرہونہ لونڈی کے منافع میں سے ایک منفعت ہے تو اس سے یہ واجب تمام منافع کا یہی حکم ہو کہ راہن کا ان سے فائدہ اٹھانے کا حق باطل ہو جاتا ہے۔

ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ راہن کو اس لونڈی سے ہمبستری کا اس لیے حق نہیں رہا کہ مرتہن کو اس پر اپنا قبضہ رکھنے کا حق حاصل ہے۔ یہی صورت استخدام کی ہے (یعنی رہن رکھے ہوئے غلام وغیرہ سے راہن خدمت لینا چاہے تو اس کا بھی یہی حکم ہے)۔

اگر کسی نے عقد رہن میں مدت کے خاتمے پر قرض کی عدم ادائیگی کی صورت میں رہن پر مرتہن کی ملکیت کی شرط عائد کر دی تو اس کے حکم کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے پاس کوئی رہن رکھ کر یہ کہے کہ اگر میں ایک ماہ تک رقم لا دوں تو ٹھیک ہے ورنہ یہ بیع ہوگی، تو اس صورت میں رہن جائز ہوگا اور شرط باطل ہوگی۔

امام مالک کا قول ہے کہ رہن فاسد ہوگا اور یہ عقد توڑ دیا جائے گا۔ اگر توڑا نہ جائے یہاں تک کہ مدت کا اختتام آ جائے تو رہن اس شرط کی بنا پر مرتہن کا نہیں ہوگا۔ البتہ مرتہن کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ اپنے حق یعنی قرض کے بدلے اسے اپنے پاس روکے رکھے۔ وہ راہن کے دوسرے قرض خواہوں کے مقابلے میں اس کا سب سے بڑھ کر حقدار ہوگا۔

اگر رہن اس کے پاس پڑے پڑے خراب ہو جائے تو وہ اسے واپس نہیں کرے گا بلکہ اس کی قیمت اس پر لازم آئے گی یعنی اس کی وہ قیمت جو مدت کے اختتام کے دن ہو۔ یہ حکم جانوروں اور

سامانِ تجارت کا ہے لیکن مکانات اور اراضی کا حکم یہ ہے کہ انہیں مرتہن راہن کو واپس کر دے گا خواہ مدت کتنی طویل کیوں نہ ہو جائے۔

البتہ اگر مکان گر جائے یا مرتہن اس میں کچھ اور تعمیر کر لے یا زمین میں پودے لگا دے تو یہ حد سے تجاوز ہو گا اور مرتہن اس کی قیمت بھر دے گا۔ المعافی نے سفیان ثوری سے اس شخص کے متعلق نقل کیا ہے جو ایک مشترک چیز کو جس میں حصہ داروں کے حصوں کا تعین نہ ہوا ہو اپنے شریک کے پاس رہن رکھ کر یہ کہتا ہے کہ اگر میں تمہارے پاس نہ آؤں تو یہ چیز تمہاری ہو گی۔

سفیان کہتے ہیں کہ ایسے رہن کو بند نہیں کیا جائے گا۔ سفیان کے اس قول پر حسن بن صالح نے تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کا یہ قول بے معنی ہے۔ الربیع نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ اگر ایک شخص کسی کے پاس رہن رکھ کر یہ شرط لگا دیتا ہے کہ اگر وہ قرض کی رقم فلاں مدت تک نہیں لائے گا تو یہ رہن بیع بن جائے گی تو اس صورت میں رہن فاسد ہو گا اور یہ رہن اس کے مالک کا ہو گا جس نے اسے رہن رکھوایا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ تمام کا اس پر اتفاق ہے کہ مرتہن مدت گذر جانے پر رہن کا مالک نہیں ہو گا اختلاف صرف رہن کے جواز اور فساد کے متعلق ہے۔ ہم نے سابقہ سطور میں بیان کر دیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لا یغلق الرھن) کا مطلب یہ ہے کہ راہن اور مرتہن کی مقرر کردہ شرط کی بنیاد پر مدت گذرنے پر مرتہن رہن کا مالک نہیں ہو گا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رہن کو اس صورت میں بند کر دینے کی نفی کر دی ہے لیکن اس مشروط رہن کی صحت کی نفی نہیں فرمائی ہے جو رہن کے جواز اور شرط کے بطلان پر دلالت کرتی ہے۔ قیاساً یہ صورت عمریٰ (مکان یا زمین جو زندگی بھر کے لیے کسی کو دے دی جائے) کی صورت کی طرح ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بھر کی شرط کو باطل قرار دے کر اس میں ہبہ کی صورت کو جائز قرار دیا تھا۔ ان دونوں صورتوں میں مشترک بات یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک قبضے کے بغیر درست نہیں ہوتی

اگر قرض کی مقدار میں راہن اور مرتہن کے درمیان اختلاف ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے اس کے متعلق فقہاء کے مابین اختلافِ رائے ہے، امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر، اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ رہن ہلاک ہونے کی صورت میں دین کی مقدار کے متعلق اگر راہن اور مرتہن کے درمیان اختلاف ہو جائے تو دین کی مقدار کے متعلق راہن کا قول معتبر ہو گا۔ لیکن اسے اس کے لیے قسم اٹھانی پڑے گی۔

حسن بن صالح ، امام شافعی، ابراہیم نخعی اور عثمان البتی کا بھی یہی قول ہے ۔ طاؤس کا قول ہے کہ رہن کی قیمت کی مقدار میں دین کے متعلق مرتہن کے قول کی تصدیق کی جائے گی اور اس سے اس کے متعلق حلف لیا جائے گا۔ یہی حسن بصری، قتادہ اور الحکم کا قول ہے ۔ ایاس بن معاویہ کا اس بارے میں جو قول ہے وہ ان دونوں اقوال کے بین بین ہے۔

وہ یہ کہ اگر راہن کے پاس رہن رکھنے کے متعلق کوئی ثبوت گواہی وغیرہ کی شکل میں ہو تو پھر راہن کا قول معتبر ہوگا ۔ اور اگر ثبوت نہ ہو تو مرتہن کا قول معتبر ہوگا ۔ اس لیئے کہ مرتہن اگر چاہتا رہن رکھنے کے بارے میں صاف انکار کر دیتا لیکن جب اس نے اپنی ذات پہ ایک چیز یعنی رہن کا اقرار کر لیا اور اس کے خلاف ثبوت بصورت گواہی وغیرہ نہیں ہے تو پھر اختلاف کی صورت میں اس کا قول معتبر ہوگا ۔

ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اگر راہن اور مرتہن دین اور رہن دونوں باتوں میں اختلاف کا شکار ہو جائیں اور رہن موجود ہو تو اس صورت میں ۔ اگر رہن مرتہن کے حق کی مقدار کے مساوی ہوگا تو مرتہن اسے لے لے گا اس پر اس کا حق سب سے بڑھ کر ہوگا اور قسم بھی کھائے گا ۔

البتہ اگر رہن کا مالک مرتہن کو اس کا حق یعنی قرض ادا کر کے اپنا رہن واپس لینا چاہے تو پھر مرتہن کو قسم وغیرہ اٹھانے کی ضرورت نہیں ہوگی ۔ ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ قرض کی مقدار اور رہن کی قیمت کے اندر اندر مرتہن کا قول معتبر ہوگا لیکن قرض کے دعوے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی ۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا) اس میں یہ دلالت ہے کہ اس شخص کا قول معتبر ہوگا جس پر حق ہے یعنی مقروض ۔ اس لیئے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے بخس یعنی نقصان پہنچانے سے باز رہنے کی نصیحت فرمائی ہے ۔ اس لیے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا ہی قول معتبر ہوگا ۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (البینة علی المدعی والیمین علی المدعیٰ علیہ ثبوت یعنی گواہی وغیرہ مہیا کرنا مدعی کا کام ہے اور قسم اٹھانا مدعیٰ علیہ کا) مرتہن مدعی ہوتا ہے اور راہن مدعیٰ علیہ اس لیئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے مطابق راہن کا ہی قول معتبر ہوگا ۔

نیز اگر رہن کی صورت نہ ہوتی تو دین کی مقدار کے متعلق بالاتفاق اس شخص کا قول معتبر ہوتا جس پر دین ہے ۔ اس لیے رہن کی صورت میں بھی یہی حکم ہونا چاہیئے کیونکہ رہن کی صورت میں اسے مدعیٰ علیہ قرار دینے میں مانع نہیں ہو سکتی ۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ امام مالک کا قول ظاہر قرآن سے زیادہ قریب ہے۔ کیونکہ قولِ باری ہے (فَرِهٰنٌ مَّقْبُوْضَةٌ) اللہ تعالیٰ نے رہن کو گواہی کے قائمقام کر دیا ہے اور اس شخص پر اعتماد نہیں کیا جس پر حق ہے کیونکہ اس سے وثیقہ لیا ہے جس طرح کہ دین کی مقدار کے متعلق اس پر بھروسہ نہیں کیا اس لیے کہ اس پر گواہی قائم کی ہے۔

دستاویز اور گواہ اس پر لازم آنے والے حق کی مقدار کا پتہ دیتے ہیں اس لیئے راہن کے قول کی تصدیق نہیں کی گئی اور رہن اس حد تک گواہوں کے قائم مقام ہو گیا جس حد تک اس کی مقدار رہن کی قیمت کے اندر رہی لیکن جب یہ مقدار اس کی قیمت سے تجاوز کر جائے تو پھر وثیقہ کا کوئی کام نہیں اس صورت میں مرتہن مدعی ہوگا اور مدعیٰ علیہ۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا استدلال عجیب وغریب قسم کا استدلال ہے۔ وہ اس طرح کہ مستدل کا یہ کہنا ہے کہ جب راہن پر اعتماد نہ کیا گیا یہاں تک کہ اس سے رہن رکھوا لیا گیا تو رہن گواہی کے قائم مقام بن گیا اور پھر یہ دعویٰ کیا کہ یہ ظاہر قرآن کے موافق ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کا قول معتبر قرار دیا جس پر حق ہے۔

کیونکہ قولِ باری ہے (وَلْيُمْلِلِ الَّذِىْ عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللّٰهَ رَبَّهٗ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا) اللہ تعالیٰ نے اس حالت میں بھی اس کے قول کو معتبر قرار دیا جس میں اسے گواہی قائم کرنے اور دستاویز لکھوانے کا حکم دیا اور طالب یعنی قرض خواہ کی طرف سے مطلوب پر عدم اعتماد کو مطلوب کے قول کے اعتبار کے لیے مانع قرار نہیں دیا۔

تو پھر مرتہن کی طرف سے راہن سے رہن رکھوا کر معاملہ پختہ کرنے کے ذریعے عدم اعتماد کا اظہار مطلوب کے قول کو قبول کرنے سے کس طرح مانع ہو سکتا ہے اور یہ کس طرح طالب کے دعوے کی تصدیق کا موجب بن سکتا ہے۔ مستدل کی بیان کردہ بات ظاہر قرآن کے مخالف ہے اور مرتہن کی طرف سے عدم اعتماد کی تصدیق کے لیے اس کی قائم کردہ علت نص کتاب کی رو سے غلط ہے۔

پھر اس کا یہ دعویٰ کہ اس کی بات ظاہر قرآن کے موافق ہے۔ انتہائی تعجب انگیز دعویٰ ہے۔ وہ اس طرح کہ قرآن مجید نے اس کے دعوے کے بطلان کا اس وقت فیصلہ دے دیا جب کہ اس حالت میں بھی مطلوب کے قول کو تسلیم کیا جس میں اس پر اعتماد نہیں کیا گیا۔

بلکہ دستاویز اور گواہوں کے ذریعے اس سے معاملے کو پختہ کرایا گیا اور مستدل کا گمان یہ ہے کہ اس سے رہن رکھوا کر گویا اس پر عدم اعتماد کا اظہار کیا تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ طالب کے

قول کا اعتبار کیا جائے اور پھر یہ گمان کر لیا کہ اس کا قول ظاہر قرآن کے موافق ہے اور پھر اس پر اس بات کی بنیاد رکھی کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر اعتماد نہیں کیا اور یہ کہ رہن پختگی اور بھروسے کا ذریعہ بنا جس طرح گواہی پختگی اور اعتماد کا ذریعہ ہے اور اس طرح رہن گواہی کے قائم مقام ہو گیا۔

مستدل نے یہ جو کچھ بیان کیا ہے اس کا ظاہر قرآن سے کوئی واسطہ نہیں اور ہم نے پہلے ہی دلائل سے ثابت کر دیا ہے کہ یہ قرآن کے خلاف ہے۔ دراصل یہ قیاس ہے اور اس میں رہن کے مسئلے کو گواہی کے مسئلے پر قیاس کیا گیا ہے اور علت یہ بیان کی گئی ہے کہ رہن اور گواہی دونوں صورتوں میں مقروض پر قرض کی اس مقدار کے متعلق اعتماد اور بھروسہ نہیں کیا گیا جو اس کے ذمے ہے یہ قیاس کئی وجوہ سے باطل ہے۔

اوّل یہ کہ ظاہر قرآن سے اس کی تردید ہو رہی ہے اس کی تفصیل ہم پچھلی سطور میں بیان کر آئے ہیں۔ دوم یہ قیاس ایک مسئلے پر سب کے اتفاق کی وجہ سے منتقض ہو جاتا ہے۔ یہ وہ یہ کہ اگر کسی پر کسی کا قرض ہو اور قرض خواہ مقروض سے کفیل یعنی ضامن لے لے اس کے بعد قرض کی مقدار میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو اس صورت میں سب کے نزدیک مطلوب یعنی مقروض کا قول اس پر لازم آنے والے قرض کے متعلق معتبر ہو گا۔

اور اس طرح کفیل لے کر اس پر جس عدم اعتماد کا اظہار کیا گیا تھا۔ وہ طالب یعنی قرض خواہ کے قول کی تصدیق کا موجب نہیں بنا حالانکہ مستدل کی بیان کردہ علت یہاں موجود ہے اس طرح کفالت کے مسئلے میں آکر اس کی علت منتقض ہو گئی۔

سوم یہ کہ ثبوت یعنی گواہی وغیرہ ملنے کی صورت میں جس سبب کی بنا پر طالب کے قول کی تصدیق نہیں کی گئی وہ یہ ہے کہ گواہوں کی اس بارے میں گواہی قابلِ قبول ہوتی ہے اور ان کی تصدیق کی بناء پر فیصلہ کیا جاتا ہے۔

ان گواہوں نے راہن کے بیان کردہ رقم سے زائد رقم کے متعلق مرتہن کے اقرار کے خلاف اور مدعی کے دعوے کے حق میں گواہی دینی ہے اور اس طرح زائد رقم کے متعلق مرتہن کا یہ اقرار قاضی کی عدالت میں اقرار کرنے کے مترادف ہو گیا۔

دوسری طرف رہن کی قیمت کے بارے میں ایسی کوئی دلیل موجود نہیں جس سے پتہ چل سکے کہ دین کی مقدار اس قیمت کے مساوی ہے۔ اس لیے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قرض کی تھوڑی سی رقم کے بدلے اس سے بڑھ کر قیمت والی چیز رہن رکھی جا سکتی ہے اور اس کے برعکس بھی کیا جا

سکتا ہے۔ رہن کی قیمت قرض کی مقدار کا پتہ نہیں دے سکتی اور نہ ہی اس میں اس پر دلالت ہی پائی جاتی ہے تو اب بتائیں کہ رہن کس طرح گواہی کے مساوی اور ہم پلہ ہو سکتی ہے۔؟

مستدل کے قیاس کے بطلان پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر راہن اور مرتہن دونوں اس پر متفق ہو جائیں کہ قرض کی مقدار رہن کی قیمت سے کم تھی تو اس سے عقد رہن کا بطلان لازم نہیں آئے گا لیکن اگر طالب اقرار کرتا کہ اس کا قرض اس سے کم ہے جسکی گواہوں نے گواہی دی ہے تو اس صورت میں گواہوں کی گواہی باطل ہو جاتی ہے یہ وہ وجوہات ہیں جو اس مستدل کے استدلال کے بطلان پر دلالت کرتے ہیں۔

قول باری ہے (وَمَنْ یَّکْتُمْهَا فَاِنَّهٗۤ اٰثِمٌ قَلْبُهٗ) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَلَا تَکْتُمُوا الشَّهَادَةَ) ایک خود مکتفی فقرہ ہے اگرچہ اس کا عطف بیع وشراء کے وقت گواہی قائم کر لینے کے اس امر پر ہے جو پہلے گذر چکا ہے یعنی قول باری (وَاَشْهِدُوْۤا اِذَا تَبَایَعْتُمْ) اس لیے یہ فقرہ ان تمام گواہوں کے متعلق عام ہے جن میں گواہ پر گواہ بننا اور پھر عدالت میں اس کی گواہی دینا لازم ہوتا ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَاَقِیْمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ) نیز (یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُوْنُوْا قَوّٰمِیْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰۤی اَنْفُسِكُمْ) اللہ تعالیٰ نے ان آیات کے ذریعے گواہ کو گواہی چھپانے سے منع فرمادیا ہے کہ اس کے نتیجے میں لوگوں کے حقوق ضائع ہوتے ہیں۔

لیکن یہ گواہی فرض کفایہ ہے جیسا کہ ہم نے دستاویزوں کی تحریر کے سلسلے میں گواہی ثبت کرنے اور بعد میں یہ گواہی پیش کرنے کے ضمن میں ذکر کر دیا ہے لیکن اگر ایسا موقع ہو کہ ان دو گواہوں کے سوا اور کوئی گواہی دینے والا موجود نہ ہو تو پھر گواہی کی فرضیت کا ان ہی دونوں گواہوں پر ہو جائے گا اور اگر وہ اس فرض کی ادائیگی سے پیچھے ہٹ گئے تو آیت میں مذکورہ وعید کے وہ سزاوار ہوں گے۔

آیت میں کتمان شہادت سے نہی اس کی ادائیگی کے وجوب پر دلالت کر رہی تھی لیکن اللہ تعالیٰ نے اس فرضیت کی اور تاکید فرمادی چنانچہ قول باری ہے (ومن یکتمها فانه اثم قلبه) اللہ تعالیٰ نے گناہ کی نسبت قلب کی طرف کی اگرچہ حقیقت میں گواہی چھپانے والا گنہگار ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ گناہ کا تعلق عقد قلب یعنی قلب کے اندر پیدا ہونے والے ارادے سے ہوتا ہے۔

نیز گواہی کو چھپا جانا دراصل اس نیت کے تحت ہوتا ہے کہ اس گواہی کو زبان پر نہیں لائیں گے اب نیت کا معاملہ خالص دل کے افعال میں سے ایک ہے جس کے ساتھ اعضاء وجوارح کا کوئی تعلق

نہیں ہے۔ اس بنا پر گواہی کو چھپا جانے والا دو طرح سے گناہ کا مرتکب قرار پائے گا۔ ایک گواہی نہ دینے کے ارادے کی وجہ سے اور دوسرا اپنی زبان پر گواہی کے الفاظ نہ لانے کی وجہ سے۔

قول باری (فَاِنَّهٗ اٰثِمٌ قَلْبُهٗ) مجاز ہے، حقیقت نہیں ہے اور اس مقام پر یہ مجاز حقیقت سے زیادہ مؤکد ہے یعنی اس کی جگہ یہ فقرہ کہا جاتا کہ "جو شخص گواہی کو چھپائے گا وہ گنہگار ہوگا" تو اس میں اتنی تاکید نہ ہوتی جتنی قرآنی فقرے میں ہے۔

نیز حقیقت کے مقابلے میں یہ زیادہ بلیغ اور وعید پر بڑھ کر دلالت کرنے والا ہے۔ اس میں بیان کی ندرت اور اچھوتا پن نیز معانی کا لطیف انداز میں اظہار پایا جاتا ہے۔ اس کلام کو نازل کرنے والی ذات بہت ہی بلند اور حکیم ہے

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت دَین میں دستاویز تیار کرنے میں احتیاط نیز پسندیدہ گواہوں کے حصول اور عقدِ رھن کے متعلق اللہ تعالیٰ نے جو کچھ بیان فرمایا ہے اس کے ذریعے دراصل دین اور دنیا کی فلاح و صلاح کی صورتوں کے متعلق بندوں کو آگاہ کیا گیا ہے۔

دنیاوی لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو اس کے ذریعے آپس کے تعلقات کی درستی اور باہمی تنازعات اور اختلافات کا خاتمہ ہوتا ہے کیونکہ یہی وہ چیزیں ہیں جو آپس کے تعلقات کو خراب کرتی ہیں اور دین و دنیا دونوں کے ہاتھ سے نکل جانے کا سبب بنتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے (وَلَا تَنَازَعُوْا فَتَفْشَلُوْا وَتَذْهَبَ رِيْحُكُمْ آپس میں نہ لڑو ورنہ تم ناکام ہو جاؤ گے اور اور تمھاری ہوا اکھڑ جائے گی)۔

تنازعہ ختم ہونے کی صورت یہ ہے کہ جب مطلوب یعنی مقروض کو یہ معلوم ہوگا کہ اس پر قرض ہے اور گواہ بھی موجود ہیں یا دستاویز موجود ہے یا رہن رکھا ہوا ہے جو قرض خواہ کے ہاتھ میں اس کے ذمے عائد شدہ رقم کا ایک ٹھوس ثبوت موجود ہے تو اس میں گڑبڑ کرنے کی ہمت پیدا نہیں ہوگی۔ کیونکہ اسے اس بات کا علم ہوگا کہ اگر وہ گڑبڑ کرے گا یا قرض کی رقم کو گھٹا کر پیش کرنے کی کوشش کرے گا تو اس سے اسے کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

بلکہ گواہوں کی اس کے خلاف گواہی سے الٹا اس کا جھوٹ ظاہر ہو جائے گا دوسری طرف اس انتظام میں قرض خواہ کے لیے بھی اعتماد اور احتیاط کا سامان موجود ہے اس طرح اس انتظام میں قرض خواہ اور قرض دار دونوں کے دین اور دنیاوی صلاح و فلاح کا ذریعہ موجود ہے اس لیے کہ مقروض کا قرض خواہ کے حق کو کم کر کے ظاہر نہ کرنے میں اس کے دین کی بھلائی اور اس کے

برعکس عمل کرنے میں اس کے دین کا نقصان ہے کیونکہ وہ جانتے بوجھتے ایسا کر رہا ہے۔
دوسری طرف طالب یعنی قرض خواہ کے پاس اگر ثبوت اور گواہ ہوں گے تو وہ اس کے دعوے اور قرض کو ثابت کر دیں گے اور اگر گواہ نہ ہوں اور مقروض انکار کر بیٹھے تو اس سے وہ اس بات پر مجبور ہو جائے گا کہ اپنا حق وصول کرنے کے لیئے مقروض کا پوری طرح مقابلہ کرے اور اس کے خلاف ہر قسم کی تدبیر اور چارہ جوئی سے کام لے جس کے نتیجے میں بعض دفعہ وہ صرف اپنا حق لینے پر اکتفا نہیں کرے گا بلکہ مقروض کو نقصان پہنچانے کے لیے حتیٰ الامکان اپنے حق سے کئی گناہ زیادہ وصول کرنے کی کوشش کرے گا۔
لوگوں کے آپس کے لین دین کے طور طریقوں پر نظر رکھنے والوں کو یہ باتیں اچھی طرح معلوم ہیں۔ یہ باتیں بعینہٖ ان امور کی طرح ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک کے ذریعے حرام قرار دیا ہے یعنی ایسے سودے جن میں مبیع یا ثمن کی مقدار یا مدت کی مقدار نامعلوم ہو۔
ان باتوں پر لوگ زمانہ جاہلیت میں چلتے تھے جبکہ ابھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت نہیں ہوئی تھی جس کے نتیجے میں آپس میں اختلافات پیدا ہوتے، تعلقات بگڑ جاتے، بغض وعداوت اور نفرت کے بیج بو دیئے جاتے۔
انہی برائیوں کی بیخ کنی کے لیے اللہ تعالیٰ نے قمار، جوا، شراب خوری اور منشیات کے استعمال کو حرام قرار دیا کیونکہ یہی چیزیں نفرت، عداوت، بغض اور کینہ جیسی برائیوں کا سبب بنتی ہیں۔
چنانچہ قولِ باری ہے (اِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطٰنُ اَنْ يُّوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَآءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَعَنِ الصَّلٰوةِ فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ، شیطان چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے ذریعے تمہارے درمیان عداوت اور بغض پیدا کر دے اور تمھیں اللہ کی یاد اور نماز سے روک دے آیا اب تم باز آجاؤ گے؟)۔
اللہ تعالیٰ نے آیت کے ذریعے یہ بتا دیا کہ اس نے جوئے اور شراب سے آپس کے اختلافات اور عداوتیں ختم کرنے کے لیئے تمھیں روکا ہے۔ نیز ان باتوں میں مشغولیت اللہ کی یاد اور نماز کی ادائیگی کی راہ میں رکاوٹ بن جاتی ہے۔ اس لیئے جو شخص اللہ کے بتائے ہوئے طریقوں کو اپنائے گا، اس کے اوامر کو بجالائے گا اور اس کے زواجر سے باز رہے گا وہ دین و دنیا دونوں کی صلاح و فلاح کو سمیٹ لے گا۔

ارشادِ باری ہے (وَلَوْ اَنَّهُمْ فَعَلُوْا مَا يُوْعَظُوْنَ بِهٖ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَاَشَدَّ تَثْبِيْتًا وَّاِذًا لَّاٰتَيْنٰهُمْ مِّنْ لَّدُنَّآ اَجْرًا عَظِيْمًا وَّلَهَدَيْنٰهُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيْمًا، انہیں جو نصیحت کی جاتی ہے اگر وہ اس پر عمل کرتے تو یہ ان کے لیے زیادہ بہتری اور زیادہ ثابت قدمی کا موجب ہوتا اور جب یہ ایسا کرتے تو ہم انہیں اپنی طرف سے بہت بڑا اجر دیتے اور انہیں سیدھا راستہ دکھا دیتے)۔

ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے دیون اور عقود کے متعلق دستاویزات لکھنے اور گواہی قائم کرنے کا حکم دیا ہے نیز ان میں کبھی گواہی کے ذریعے اور کبھی رہن رکھ کر احتیاط کرنے کے لیے کہا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مال کی حفاظت واجب ہے اور اسے اڑانے اور ضائع کرنے سے روک دیا گیا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ ہمیں ایسے شخص نے روایت بیان کی جس پر روایت حدیث کے متعلق مجھے کوئی اعتراض نہیں، انہیں معاذ بن المثنیٰ نے، انہیں مسدد نے، انہیں بشر بن الفضل نے، انہیں عبدالرحمٰن بن اسحاق نے سعید المقبری سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے، انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (لا یحب اللہ اضاعۃ المال ولا قیل ولا قال اللہ تعالیٰ اللہ تعالیٰ مال ضائع کرنے اور بحث وتکرار نیز سوال وجواب کو پسند نہیں کرتا)۔

ہمیں ایسے شخص نے روایت بیان کی جس پر مجھے کوئی اعتراض نہیں، انہیں محمد بن اسحاق نے انہیں موسیٰ بن عبدالرحمٰن المسروقی نے، انہیں حسن الجعفی نے محمد بن سوقہ سے، انہوں نے وراد سے کہ حضرت معاویہؓ نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کو لکھا کہ مجھے وہ حدیثیں لکھ بھیجو جو تم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح سنی ہیں کہ تمہارے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان اور کوئی واسطہ نہ ہو وراد کہتے ہیں کہ حضرت مغیرہؓ نے مجھے یہ لکھوایا: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ نے فرمایا (ان اللہ حرم ثلاثا ونھی عن ثلاث فاما الثلاث التی حرم فعقوق الامھات ووأد البنات ولا وھات والثلاث التی نھی عنھن فقیل وقال والحاف السوال واضاعۃ المال، اللہ تعالیٰ نے تین باتیں حرام کر دی ہیں اور تین باتوں سے روکا ہے۔ جن تین باتوں کو حرام قرار دیا وہ ماؤں کی نافرمانی، لڑکیوں کو زندہ درگور کرنا، اپنے اوپر عائد شدہ حق ادا نہ کرنا اور جس پر حق نہ ہو اس کا مطالبہ کرنا، جن تین باتوں سے منع فرمایا ہے وہ یہ ہیں بحث ومباحثہ اور سوال وجواب، مال برباد کرنا اور اصرار سے مانگنا۔

قولِ باری ہے (وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِيْٓ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفُوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ

تم اپنے دل کی بات خواہ ظاہر کرو خواہ چھپی رہنے دو اللہ اس کا تم سے حساب لے گا۔
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ایک روایت کے مطابق یہ آیت قولِ باری (لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا ، اللہ تعالیٰ کسی متنفس پر اس کی مقدرت سے بڑھ کر ذمہ داری نہیں ڈالتے) کی وجہ سے منسوخ ہو گئی ہے۔

ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق مروزی، انہیں الحسن بن ابی ربیع جرجانی نے، انہیں عبدالرزاق نے معمر سے، انہوں نے قتادہ سے اس آیت کی تفسیر میں یہ روایت بیان کی کہ حضرت ابن عمرؓ نے جب یہ آیت پڑھی تو رونے لگے اور فرمایا: "ہمارے دل میں جو خیالات ابھرتے ہیں ان پر بھی ہمارا مواخذہ ہو گا"۔
یہ کہہ کر روتے ہوئے ان کی ہچکیاں بندھ گئیں۔ ان کے پاس ایک شخص موجود تھا وہ اٹھا اور سیدھا حضرت ابن عباسؓ کے پاس آیا اور حضرت ابن عمرؓ کی حالت بیان کی۔ آپ نے یہ سن کر فرمایا: "اللہ ابن عمرؓ پر رحم فرمائے! اس آیت سے مسلمانوں کو بھی وہی تشویش لاحق ہو گئی تھی جو انہیں ہوئی ہے پھر اس کے بعد یہ آیت (لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا) نازل ہوئی"۔
شعبی سے مروی ہے کہ انہوں نے ابو عبیدہ سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی کہ یہ آیت اس کے بعد والی آیت (لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ، ہر شخص نے جو نیکی کمائی ہے اس کا پھل اسی کے لیے ہے اور جو بدی سمیٹی ہے اس کا وبال اسی پر ہے) سے منسوخ ہو گئی ہے۔

معاویہ بن صالح نے عبداللہ بن ابی طلحہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قولِ باری (وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِیْٓ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفُوْهُ یُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ) کی تفسیر میں یہ روایت کی ہے کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہوئی۔ اللہ تعالیٰ جب قیامت کے دن تمام انسانوں کو اکٹھا کرے گا تو ان سے فرمائے گا کہ میں تمہیں تمہارے دلوں کی ان باتوں کی اطلاع دیتا ہوں جن سے میرے فرشتے بھی آگاہ نہ ہو سکے۔

پھر اللہ تعالیٰ اہلِ ایمان کو ان کے دلوں میں ابھرنے والے خیالات سے آگاہ کر کے انہیں معاف کر دے گا اسی لیے فرمایا (یُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ فَیَغْفِرُ لِمَنْ یَّشَآءُ وَیُعَذِّبُ مَنْ یَّشَآءُ، اللہ تم سے اس کا حساب لے گا پھر جسے چاہے گا معاف کر دے گا اور جسے چاہے گا عذاب دے گا)
قولِ باری ہے (وَلٰكِنْ یُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ، لیکن اللہ تعالیٰ تم سے ان باتوں

پر مواخذہ کرے گا جو تمہارے دلوں نے کمائے ہیں) یعنی شک اور نفاق کی کمائی۔ ربیع بن انس سے اسی قسم کی روایت ہے۔ عمرو بن عبید نے کہا کہ حسن بصری کہا کرتے تھے کہ یہ آیت محکم ہے یعنی منسوخ نہیں ہوئی۔ مجاہد سے روایت ہے کہ یہ آیت شک اور یقین کے متعلق محکم یعنی غیر منسوخ ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ دو وجوہ کی بنا پر اس آیت کو منسوخ نہیں مانا جا سکتا۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ اخبار (یعنی ایسی آیتیں جن میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندوں کو آگاہ کیا گیا ہو) میں نسخ جائز نہیں۔ اس لیے کہ ان کے تحت دی گئی خبروں کا نسخ بداء یعنی ایک چیز کے پہلے نامعلوم ہونے اور پھر معلوم ہو جانے پر دلالت کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ کو عواقب یعنی ہر چیز کے انجام کی خبر ہے۔ اس لیے اس کی طرف اس کی نسبت جائز نہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ کسی کو ایسی بات کا مکلف بنانا اور اس پر اس کی ذمہ داری ڈالنا جائز نہیں جو اس کی طاقت سے باہر ہو یہ ایک فضول اور بے دنوفانہ حرکت ہوگی اور اللہ تعالیٰ کی ذات فضول کاموں سے بلند و برتر ہے جن حضرات سے اس آیت کے منسوخ ہونے کی روایت منقول ہے تو اس میں راوی سے لفظی غلطی سرزد ہوئی ہے۔ انہوں نے اس آیت کے معنی بیان کرنے اور اسے کسی اور طرف موڑنے کے توہم کے ازالے کا ارادہ کیا تھا۔

مقسم نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت گواہی چھپانے کے متعلق نازل ہوئی۔ عکرمہ سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ ان دونوں حضرات کے سوا دوسرے مفسرین سے منقول ہے کہ آیت تمام باتوں کے متعلق ہے۔

یہ تفسیر اولیٰ ہے کیونکہ اس میں عموم ہے اور یہ خود مکتفی بھی ہے۔ اس لیے یہ گواہی اور اس کے علاوہ تمام دوسری باتوں کے لیئے عام ہے۔ کسب قلب پر مواخذہ کے متعلق اس آیت کی نظیر یہ قول باری ہے (وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ) نیز (اِنَّ الَّذِيْنَ يُحِبُّوْنَ اَنْ تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ، جو لوگ یہ پسند کرتے ہیں کہ اہل ایمان میں فواحش پھیل جائیں ان کے لیئے دردناک عذاب ہے) نیز (فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ، ان کے دلوں میں بیماری ہے) یعنی شک کی بیماری۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (ان اللہ عفا لامتی عما حدثت بہ انفسھا مالم یتکلموا بہ او یعلموا بہ، اللہ تعالیٰ نے میری امت کے افراد کے دلوں میں پیدا ہونے والے خیالات کو معاف کر دیا ہے جب تک وہ انہیں اپنی زبان

پر نہ لائیں اور انہیں عملی شکل نہ دے دیں)۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس روایت میں بیان کردہ حکم کا تعلق ان خیالات سے ہے جن کی وجہ سے شرعی احکام لازم ہوتے ہیں۔ اس لیے کسی کی طرف اپنے غلام کو آزاد کرنے یا بیوی کو طلاق دینے یا بیع کرنے یا صدقہ یا ہبہ کا وقوع صرف ارادے اور نیت کی بنا پر نہیں ہوگا جب تک وہ انہیں الفاظ کی شکل نہ دے دے اور اپنی زبان پر نہ لائے۔

آیت میں جس مواخذہ کا ذکر ہے اس کا تعلق ان امور سے ہے جو ما بین اللہ وبین العبد، ہیں حسن بن عطیہ نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے قول باری (وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِیْ اَنْفُسِکُمْ اَوْ تُخْفُوْہُ یُحَاسِبْکُمْ بِہِ اللّٰہُ) کے سلسلے میں فرمایا: تمہارے اعلانیہ اور خفیہ اعمال کا اللہ تعالیٰ حساب لے گا اور جو بھی بندۂ مومن اپنے دل میں کسی نیکی کا ارادہ کرتا ہے اس پر عمل کرنے کی صورت میں اس کے نامۂ اعمال میں دس نیکیاں لکھ دی جاتی ہیں۔ اگر وہ اس نیکی پر عمل نہ کر سکتا ہو تو اس کے نامۂ اعمال میں اس بنا پر ایک نیکی لکھ دی جاتی ہے کہ وہ بندۂ مومن ہے۔

اللہ تعالیٰ اہلِ ایمان کے اعلانیہ اور خفیہ دونوں قسموں کے اعمال سے خوش ہوتا ہے۔ اگر بندۂ مومن اپنے دل میں کسی بدکاری کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ کو اس کی خبر ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اسے اس سے آگاہ کر دے گا۔ اگر وہ اس بدی کو عملی شکل نہیں دے گا تو اللہ تعالیٰ اس پر اس کا مواخذہ نہیں کرے گا۔ اگر اس نے اسے عملی شکل دے دی تو اللہ تعالیٰ درگذر کر دے گا۔

جیسا کہ قولِ باری ہے (اُولٰٓئِکَ الَّذِیْنَ نَتَقَبَّلُ عَنْھُمْ اَحْسَنَ مَا عَمِلُوْا وَنَتَجَاوَزُ عَنْ سَیِّاٰتِھِمْ۔ یہی وہ لوگ ہیں جن کے اچھے اعمال ہم قبول فرماتے اور ان کی سیئات سے درگذر کرتے ہیں) حضرت ابن عباسؓ کی یہ وضاحت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی درج بالا احادیث کی روشنی میں ہے۔

قولِ باری ہے (لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا) یہ آیت اس بارے میں نص ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی پر ایسی ذمہ داری کا بوجھ نہیں ڈالتا جسے اٹھانے کی اس کے اندر طاقت و قدرت نہ ہو۔ اگر اللہ تعالیٰ ایسا کرتا تو وہ اپنے بندے پر اس کی طاقت سے بڑھ کر بوجھ ڈالنے والا قرار پاتا۔ (تعالی اللہ عن ذلک)۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "لیس فی وسعی کیت وکیت"، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ فلاں فلاں کام کرنے کی مجھ میں قدرت نہیں ہے اور نہ ہی میں اس کی طاقت رکھتا ہوں بلکہ

لفظ الوسع مفہوم کے لحاظ سے لفظ الطاقۃ سے کم تر ہے۔
امت میں اس کے متعلق کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی شان کے خلاف یہ بات ہے کہ وہ اپاہج کو چلنے کا اور اندھے کو دیکھنے کا اور ہتھ کٹے کو پنجہ آزمائی کا مکلف بنائے۔ اس لیے کہ ان میں سے کوئی بھی متعلقہ کام کی نہ طاقت رکھتا ہے اور نہ قدرت۔ اس کے متعلق امت میں کوئی اختلاف نہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ جو شخص کھڑے ہو کر نماز ادا نہیں کر سکتا تو وہ نماز میں قیام کا مکلف نہیں ہے اور جو بیٹھ کر نماز پڑھنے کی طاقت نہیں رکھتا وہ بیٹھ کر نماز پڑھنے کا مکلف نہیں بلکہ پہلو پر لیٹ کر اشارے سے پڑھے گا کیونکہ اسے اس صورت کے سوا اور کسی طرح نماز پڑھنے کی قدرت اور طاقت نہیں ہے۔

نص قرآنی نے ان لوگوں سے تکلیف ساقط کر دی ہے یعنی مکلف ہونے کی حیثیت ختم کر دی ہے جو فعل پر اس کی قدرت اور اس کی طاقت نہیں رکھتے۔ جاہلوں کے ایک گروہ کا جنہوں نے اللہ تعالیٰ کی طرف (نعوذ باللہ) فضول اور بے وقوفانہ افعال کی نسبت کی ہے۔

______ یہ خیال ہے کہ ہر وہ کام جس کے کرنے کا کسی مکلف کو حکم دیا گیا ہو یا جس سے روکا گیا ہو تو جس کام کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے ضروری نہیں کہ مکلف کو اس کے کرنے کی قدرت بھی دی گئی ہو اسی طرح منہی عنہ فعل کے لیے ضروری نہیں اس کے ترک کی اسے قدرت دی گئی ہو۔

اللہ تعالیٰ نے ان جاہلوں کے اس قول کی تکذیب یہ فرما کر کر دی ہے کہ (لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا) نیز عقل انسانی بھی "تکلیف ما لا یطاق" (کسی پر اس کی طاقت سے بڑھ کر بوجھ) کی قباحت کی گواہی دے رہی ہے جو ذات فعلِ قبیح سے باخبر ہو اور اسے اس فعلِ قبیح کو روبکار لانے کی ضرورت بھی نہ ہو اس سے اس کا صدور نہیں ہو سکتا۔ اس مسئلے کے ساتھ جن احکام کا تعلق ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ مکلفین سے ایسے افعال کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے جن کی ادائیگی کی ان کے قوئی میں طاقت ہی نہ ہو اس لیے کہ لفظ "الوسع" کا مفہوم لفظ الطاقۃ کے مفہوم سے کم تر ہے۔

نیز ان کے لیے یہ ضروری نہیں کہ ایک فرض کی ادائیگی میں اپنی پوری طاقت صرف کر دیں مثلاً ایک بوڑھا آدمی جس کے لیے روزہ رکھنا بڑی مشقت کی بات ہے اور جسے روزے کی وجہ سے کسی جسمانی تکلیف کے لاحق ہو جانے کا خطرہ ہو اگرچہ اسے موت کا خطرہ نہ ہو، تو اس پر روزہ رکھنا فرض نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے صرف اسی کام کا مکلف بنایا ہے جو اس کے مقدور میں

ہو اور جس کی وجہ سے وہ موت کی حالت تک نہ پہنچے۔

یہی حکم اس مریض کا ہے جسے روزہ رکھنے یا پانی استعمال کرنے کی صورت میں نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا ہے کہ وہ کسی کو ایسے کام کا مکلف نہیں بناتا ہے جو اس کے مقدور سے باہر ہو اور اس کے امکان سے خارج ہو۔ اس سے اس کا مقصد کسی کو تنگی میں ڈالنا یا مشقت میں مبتلا کرنا نہیں ہوتا۔

چنانچہ ارشاد ہوا (وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ لَاَعْنَتَكُمْ، اور اگر اللہ چاہتا تو تمھیں دشواری میں مبتلا کر دیتا) اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت بیان کرتے ہوئے فرمایا (عَزِيْزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ، تمھارا دشواری اور مشقت میں پڑ جانا ان پر بہت بوجھل ہے) اللہ کے تمام اوامر اور نواہی کے متعلق یہ ایک مستقل حکم اور طریق کار ہے۔ ان کے ساتھ مکلف ہونے کا انحصار بندے کی طاقت و قدرت پر ہے۔

قول باری ہے (رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا اِنْ نَّسِيْنَا اَوْ اَخْطَاْنَا، اے ہمارے پروردگار! اگر ہم بھول جائیں یا غلطی کر بیٹھیں تو ہمارا مواخذہ نہ کرنا) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ نسیان کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ انسان بھول کر کوئی کام کر بیٹھتا ہے اس صورت میں اگر اس سے بھول کر کوئی غلطی سرزد ہو جائے تو معذرت کر لینا بہتر ہوتا ہے۔

دوسری یہ کہ جس کام کے کرنے کا حکم دیا گیا ہو اسے کسی پیدا ہونے والے شبہ یا غلط تاویل کی بنا پر ترک کر دے۔ اگرچہ خود اس فعل کا وقوع سہو اور نسیان کی بنا پر نہ ہو اس صورت میں یہ بہتر ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ سے ایسے افعال کی معافی مانگے۔ نسیان بمعنی ترک لغت میں معروف ہے۔

قول باری (نَسُوا اللّٰهَ فَنَسِيَهُمْ، وہ اللہ کو بھول گئے پھر اللہ نے انھیں بھلا دیا یعنی انہوں نے اللہ کے حکم کو ترک کر دیا اور اس کے ثواب اور اجر کے مستحق نہیں ٹھہرے۔ اللہ پر نسیان کے اسم کا اطلاق اسم کے بالمقابل اسم کے طور پر ہوا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے (وَجَزَآءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا، برائی کا بدلہ اس جیسی برائی ہے) نیز (فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ، جو تم سے زیادتی کرے تو تم بھی اس پر اسی قدر زیادتی کرو جس قدر کہ اس نے تم سے کی ہے)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ نسیان ذکر یعنی یاد کی ضد ہے اللہ اور اس کے بندے کے مابین جہاں تک مواخذہ اور استحقاق عقاب کے معاملے کا تعلق ہے نسیان کی بنا پر اس کا حکم مرتفع ہو جاتا ہے اور

اس جیسی صورت میں بندے کے مکلف ہونے کی حیثیت بھی ختم ہو جاتی ہے اور اس پر آخرت میں مواخذہ بھی درست نہیں ہوتا۔

نسیان کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندے کو جن عبادات کا مکلف بنایا ہے نسیان کی وجہ سے ان کا حکم بندے پر باقی نہیں رہتا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نسیان کے ہوتے ہوئے بہت سی عبادتوں کے لزوم کا نصاً حکم دیا ہے اور امت کا بھی اس پر اتفاق رہا ہے۔

ان میں سے ایک حکم نماز کے متعلق ہے فرمایا (من نام عن صلوٰۃ او نسیہا فلیصلہا اذا ذکرھا ، جو شخص کسی نماز کے وقت سوتا رہا یا اسے ادا کرنا بھول گیا تو جب اسے یاد آئے ادا کر لے) یہ فرما کر آپ نے یہ آیت تلاوت کی (وَاَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِیْ ، اور میری یاد میں نماز قائم کرو) آپ کی تلاوت سے اس بات پر دلالت حاصل ہوئی کہ قولِ باری (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِیْ) میں اللہ کی مراد یہ ہے کہ بھولی ہوئی نماز یاد آتے ہی ادا کر لی جائے۔ اسی طرح قولِ باری ہے۔ (وَاذْکُرْ رَّبَّکَ اِذَا نَسِیْتَ ، جب تجھے نسیان لاحق ہو جائے تو اپنے رب کو یاد کر لے)۔

یہ آیت ہر بھولی ہوئی عبادت کو یاد آجانے پر قضا کرنے کے لزوم کے لیے ایک عام حکم پر مشتمل ہے۔ فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ روزہ، زکوٰۃ اور دوسری تمام فرض عبادات کو بھول جانے والا یاد آنے پر قضا کرنے کے لزوم کے اعتبار سے نماز کو بھول جانے والے کی طرح ہے۔

اسی طرح ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ نماز میں بھول کر بات کر لینے والے کا حکم عمداً بات کرنے والے کی طرح ہے۔ اس لیے کہ اصول یہ ہے فرض عبادات میں ناسی اور عامد دونوں کا حکم یکساں ہے۔ ان میں سے کسی عبادت کے اسقاط میں نسیان کا کوئی اثر نہیں ہوتا سوائے ان عبادات کے جن کے متعلق شریعت کی طرف سے ہدایات آئی ہوں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نمازی اگر وضو کرنا بھول گیا ہو تو اس کی نماز بھی اسی طرح باطل ہو جائے گی جس طرح جان بوجھ کر وضو نہ کرنے والے کی نماز۔

فقہاء نے رمضان میں دن کے وقت بھول کر کھا لینے کے متعلق کہا ہے کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا روزہ ٹوٹ جائے اور اس پر قضاء لازم آجائے لیکن اس سلسلے میں حدیث کی موجودگی کی بنا پر قیاس ترک کر دیا گیا۔

ہم نے جو کچھ کہا ہے اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی ہے کہ ناسی جس طریقے پر بھی فرض کی ادائیگی

کرلے گا وہ اس بوجھ سے سبکدوش سمجھا جائے گا اور اس کا فرض ادا ہو جائے گا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حالتِ نسیان میں اسے اس کے سوا اور کسی طریقے سے ادائیگی کا مکلف نہیں بنایا۔

قضاء درحقیقت ایک اور فرض ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر لازم ہو جاتا ہے۔ ہم نے اس کے متعلق دلائل کا تذکرہ پہلے کر دیا ہے۔ اس لیے نسیان کا اثر صرف یہ ہے کہ اس کی وجہ سے فقط گناہ ساقط ہو جاتا ہے لیکن جہاں تک فرضیت کے لزوم کا تعلق ہے اس پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ (رفع عن امتی الخطأ والنسیان، میری امت کو غلطی اور اور بھول چوک کی معافی ہے) اس کا بھی تعلق گناہ کی معافی تک ہے اس سے رفع حکم مراد نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے غلطی سے کسی کو قتل کر دینے پر دیت اور کفارہ کے لحاظ سے اس کے حکم کے لزوم کو نصاً برقرار رکھا ہے۔ اسی لیئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد میں خطاء کے ذکر کے ساتھ نسیان کا بھی ذکر کیا ہے جو اسی معنی پر محمول ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ آپ کا یہ ایک اصل اور قاعدہ ہے کہ ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا واجب ہے اور اگر کوئی شخص جان بوجھ کر بسم اللہ نہیں پڑھتا تو اس کے اس ذبیحے کی حیثیت مردار کی طرح ہوگی اور اگر بسم اللہ پڑھنا بھول گیا ہو تو ذبیحہ حلال ہوگا اور ذبح کا عمل مکمل ہوگا۔ اب سوال یہ ہے کہ آپ نے اس ذبیحہ کو اس شخص کی نماز کی طرح کیوں نہیں قرار دیا جو وضو کرنا بھول گیا ہو۔ وہ تو قطعی طور پر وضو کر کے نماز لوٹانے کا پابند ہوگا۔

اسی طرح کی بات بھول کر نماز پڑھ لینے کے متعلق بھی کہی جا سکتی ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ نسیان کی صورت میں اس لئے فرض کی ادائیگی جس طریقے سے کی ہے اس کے سوا کسی اور طریقے کا وہ مکلف ہی نہیں تھا۔ یاد آنے کے بعد اس پر لازم ہونے والا فرض درحقیقت وہ ایک اور فرض ہے جو نئے سرے سے عائد ہوا ہے۔

اسی طرح ہم ذبیحہ پر بسم اللہ نہ پڑھنے کی صورت کو یہ کہہ کر جائز قرار دیں گے کہ وہ نسیان کی حالت میں بسم اللہ پڑھنے کا مکلف ہی نہیں تھا۔ اس لیے ذبیحہ درست ہو گیا اور چونکہ ایک دفعہ ذبح کرنے کے بعد دوسری مرتبہ ذبح کا عمل نہیں ہو سکتا۔ اس لیئے وہ اس کا مکلف نہیں ہوگا جس طرح نماز، روزہ وغیرہ کے اعادے کا مکلف تھا۔

قولِ باری ہے (لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ، ہر شخص نے جو نیکی کمائی ہے۔

اس کا پھل اس کے لیئے ہے اور جو بدی سمیٹی ہے اس کا وبال اس پر ہے) یہ اس قولِ باری کی طرح ہے (وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا، اور جو متنفس بھی جو کچھ کماتا ہے اس کی ذمہ داری اس پر ہوتی ہے)۔

نیز (وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ، اور یہ کہ انسان کے لیئے وہی کچھ ہے جس کی وہ دوڑ دھوپ کرتا ہے اور اس کی اس دوڑ دھوپ کا نتیجہ اسے عنقریب دکھا دیا جائے گا)۔

ان آیات میں یہ دلالت موجود ہے کہ ہر مکلف کے اعمال کا اس کی ذات کے ساتھ تعلق دوسرے کسی اور کے ساتھ نہیں ہے۔ اور یہ کہ کسی شخص کے لیئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے فعل کی ذمہ داری کسی اور پر ڈال دے اور اس کے گناہ کا کسی اور سے مواخذہ ہو۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ابو رمثہؓ کو ان کے اپنے بیٹے کے ساتھ دیکھ کر یہی فرمایا تھا۔ آپ نے ان سے استفسار کیا کہ آیا یہ تمھارا بیٹا ہے، انہوں نے اثبات میں جواب دیا اس پر آپ نے فرمایا (انك لا تجني عليه ولا يجني عليك، تم اس کے جرم کے ذمہ دار نہیں ہوگے اور وہ تمھارے جرم کا ذمہ دار نہیں ہوگا) آپ کا یہ بھی ارشاد ہے (لا يؤاخذ احد بجريرة ابيه ولا بجريرة اخيه، کوئی شخص اپنے باپ یا اپنے بھائی کے جرم میں نہیں پکڑا جائے گا)۔

یہ ہے وہ میزان عدل کہ عقلِ انسانی اس سے بہتر سوچ ہی نہیں سکتی۔

قولِ باری ہے (لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ) اس آیت سے کسی شخص پر شرعی وجوہات کی بنا پر پابندی عائد کرنے کی نفی اور اس کی طرف سے قاضی یا کسی اور شخص کو اس کے مال کی خرید وفروخت کی اجازت کے امتناع پر استدلال کیا گیا ہے البتہ وہ صورتیں اس میں شامل نہیں ہیں جن کی تخصیص کے لیئے دوسرے دلائل موجود ہیں۔

اس آیت سے امام مالک کے اس قول کے بطلان پر بھی استدلال کیا گیا ہے کہ جو شخص کسی کی طرف سے اس کے امر کے بغیر اس کا قرض ادا کر دیتا ہے تو اسے یہ اختیار ہے کہ رقم کے لیئے اس کی طرف رجوع کرے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر شخص کی کمائی کا اس شخص کو ہی ذمہ دار قرار دیا ہے کسی اور کو نہیں اس کا فائدہ بھی اسی کو ملے گا اور اس کا نقصان بھی اسی کو اٹھانا پڑے گا۔

قولِ باری ہے (رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا، اے ہمارے پروردگار! ہم پر ایسا بوجھ نہ لاد دے جس طرح تو نے ہم سے پہلے لوگوں پر لاد دیا تھا)

الاصر کے معنی کے بارے میں ایک قول ہے کہ یہ ثقل یعنی بوجھ ہے۔ لغت میں اس کے اصل معنی کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ عطف یعنی تعلق اور رشتہ داری ہے۔

اسی سے "ما صرالرحم" کا محاورہ بنا ہے جس کے معنی نسبی رشتہ داری اور تعلقات کے ہیں۔ اس لیے کہ رحم یعنی نسبی تعلق ان رشتہ داریوں کو جوڑے رکھتا ہے۔ اس کا واحد 'آصرۃ' ہے۔ لفظ 'المآصر' کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ وہ رسی ہے جسے رکاوٹ کی خاطر کسی شاہراہ یا دریا کے گھاٹ پر باندھ دیا جائے تاکہ لوگوں کو وہاں سے گزرنے سے روک کر ان سے چنگی اور عشر وغیرہ وصول کیا جا سکے۔

قول باری (لا تحمل علینا اصراً) میں اصر سے مراد عہد ہے یعنی ایسا حکم جو بوجھل اور بھاری ہو۔ حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور قتادہ سے اسی قسم کی روایت ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے قول (وما جعل علیکم فی الدین من حرج، اللہ تعالیٰ نے دین کے معاملے میں تم پر کوئی تنگی کا سامان پیدا نہیں کیا) کے ہم معنی ہے۔ آیت میں 'حرج' سے مراد تنگی ہے۔

نیز (یرید اللہ بکم الیسر، اللہ تعالیٰ تمھارے لیے نرمی کا سامان پیدا کرنا چاہتا ہے)

نیز (ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج، اللہ تعالیٰ نہیں چاہتا کہ تمھارے لیے تنگی کا سامان پیدا کر دے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے۔

آپ نے فرمایا (جئتکم بالحنیفیۃ السمحۃ، میں تمھارے پاس دین حنیف لے کر آیا ہوں جس میں بڑی وسعت اور کشادگی ہے) آپؐ سے یہ بھی مروی ہے کہ (ان بنی اسرائیل شددوا علی انفسھم فشدد اللہ علیھم، بنی اسرائیل نے اپنے اوپر سختیاں کیں پھر اللہ تعالیٰ نے بھی ان پر سختی کر دی)۔

قول باری (ولا تحمل علینا اصراً) میں مراد اوامر و نواہی کا بوجھ ہے اور قول باری (کما حملتہ علی الذین من قبلنا) اس قول باری کی طرح ہے (ویضع عنھم اصرھم والاغلال التی کانت علیھم، اور ان سے ان کا بوجھ اور زنجیریں اتارتا ہے جو ان پر پڑی ہوئی تھیں)۔

اس آیت اور اسی طرح کی دوسری آیتوں سے ہر ایسے مسئلے میں تنگی، شدت اور دباؤ کی نفی پر استدلال کیا گیا ہے جس میں فقہاء کا اختلاف ہو اور فقہاء نے اس میں اجتہاد کی گنجائش نکالی ہو۔ اس لیے جو شخص مسائل میں تنگی، شدت اور سختی کو واجب سمجھتا ہے مثلاً وضو میں نیت کا وجوب، نیز اس میں ترتیب کا ایجاب اور اسی قسم کی اور باتیں آیت میں اس کے خلاف دلیل موجود ہے۔

اور ہمارے لیئے ان مذکورہ آیات کے ظواہر سے تنگی اور شدت کی نفی پر استدلال کا جواز موجود ہے۔

قول باری ہے (رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۔ اے ہمارے پروردگار! ہم پر ایسا بوجھ نہ ڈال جسے اٹھانے کی ہم میں طاقت نہیں ہے) اس کی تفسیر میں دو قول ہیں۔ اول مکلف بنانے کی وہ صورت جس میں شدت اور بوجھ ہو جس طرح بنی اسرائیل کو اس کا مکلف بنا دیا گیا تھا کہ وہ اپنے آپ کو اپنے ہاتھوں سے قتل کریں۔

اس میں یہ بھی جائز ہے کہ ایک شخص جس کام کی طاقت نہ رکھتا ہو اس کے اس عدم طاقت کی تعبیر سختی اور شدت جیسے الفاظ سے کی گئی ہو جس طرح کہ آپ کہیں " ما اطیق کلام فلان ولا اقدران اراہ " میں فلاں سے کلام کرنے کی طاقت نہیں رکھتا نیز اسے دیکھنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ اس جملے سے نفی قدرت مراد نہیں ہے بلکہ اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ میرے لیئے یہ کام بہت بھاری اور سخت ہے اس طرح اس فقرے کو بولنے والا بمنزلہ اس عاجز کے ہوتا ہے جو فلاں شخص سے گفتگو کرنے اور اسے دیکھنے کی قدرت نہیں رکھتا اس لیئے کہ مذکورہ شخص دلی طور سے اس سے دور ہوتا ہے اور اس سے کلام کرنے اور اسے دیکھنے میں وہ کراہت محسوس کرتا ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا) اور وہ لوگ سن نہیں سکتے تھے) یعنی ان کی سماعت بالکل ٹھیک ٹھاک تھی لیکن انہوں نے کلام الٰہی سننے سے اپنے کان بوجھل کر لیے تھے اور اس سے منہ پھیر لیا تھا اس طرح ان کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو گئی تھی جو گویا سنتا ہی نہ تھا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اللہ ہم پر عذاب کا ایسا بوجھ نہ لاد دے جسے برداشت کرنے کی ہم میں طاقت نہ ہو۔ یہاں اس بارے میں گنجائش موجود ہے کہ آیت سے دونوں معنی مراد لیے جائیں۔

(واللہ اعلم بالصواب)